



سلسلہء تہذیب و تمدن اسلامی

(بی۔ اے کے لئے)  
علم اخلاق  
یعنی

جان ایس میکنزی کی "مینول آف ایٹھکس" کا اردو ترجمہ

از

مولوی عبیداری صاحب ندوی

پروفیسر فلسفہ کلیہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۳۱ھ ۱۳۳۲ھ ۱۹۱۳ء

دارالحدیث و کتابت اسلامیہ

یہ کتاب نوہوشی ٹیویژن پر مسیٹڈ لندن کی اجازت  
جس کو حقوق کافی رائٹ حاصل ہیں  
ملج کی شہنی ہے۔



## تنقید مذہبی

اس کتاب میں جو ٹھکانہ مضامین ہیں ان کی صاف صراحت کر دینی بھی ضروری ہے تاکہ متعلم کو تشفی ہو جائے اور اس کے دل میں غلیج ان باقی نہ رہے۔

صفحہ (۱۳۱) میں لکھا ہے ”اس خیال نے پھر اس وقت پٹا کھایا جب عیسائیت نے ظہور کیا اور ایسی آسمانی بادشاہت کا تخیل پیدا ہوا جس میں ایمان کی وساطت سے اعلیٰ و اعلیٰ فلسفی و عامی سب داخل ہو سکتے تھے“

صفحہ (۱۳۸) اس عنوان کے تحت ”خدا کا قانون“ بعض الفاظ ملحدانہ ہیں ”اسکی بنیاد کسی انسان یا انسانی جماعت کے حکم کے بجائے خدا یا دیوتاؤں کے حکم پر بھیجی جائے لگتی ہے۔ اس قسم کے قوانین کی بہترین مثال یہودیوں کے احکام عشرہ ہیں“ ”اگر خدا خود عادل و راست کر دہ نہیں ہے تو محض اس کی قدرت و قہاری کی بنا پر اس کا قانون اخلاقاً واجب العمل نہیں ہو سکتا“ ”یہ سوال کہ خدا عادل و راست کر دہ ہے یا نہیں اس بات کا مقتضی ہے کہ کوئی ایسا قانون بھی ہو سکتا ہے جس سے خود خدا کی ذات پر حکم لگایا جاسکتا ہے۔ لہذا خدائی قانون بھی آخری قانون نہیں ٹھہرتا۔“

صفحہ (۲۲۴) نیتشے فلسفی مسیحی اخلاق کو غلامانہ اخلاق کہتا ہے اور اس کی جگہ آقا یا اخلاق قائم کرنا چاہتا ہے۔

صفحہ (۲۶۴) عنوان نفس اجتماعی کے تحت میں لکھا ہے ”یہ دو اصل ہر فرد کسی نہ کسی نظام اجتماعی سے وابستہ ہوتا ہے بلکہ مستقل بالذات فرد کا وجود ناقابل تصور ہے ارسطو نے سچ کہا ہے کہ اس قسم کی منفرد مستقل بالذات صرف وحوش یا پھر کسی دیوتا کی ہو سکتی ہے“

صفحہ (۲۵۱) عنوان مصلح اخلاق کے تحت میں لکھا ہے ”اس قسم کے مصلحین کی مثالیں بدھ سقراط اور مسیح ہیں“



صفحہ (۳۵۲) اکثر بڑے بڑے مصلحین اخلاق کا یہی حال ہوتا ہے۔ قوم کے ضمیر میں جو شے پہلے سے دھندلے طور پر موجود ہوتی ہے یہ لوگ دراصل اسی کو اُجاگر کر دیتے ہیں۔ البتہ بار بار ظاہر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی بالکل ہی نئی چیز کا اعلان کر رہے ہیں جو زمانے کے عام خیال سے قطعاً متضاد ہے۔ اور اسی لیے ان کو اکثر اپنے اذعان و تعلیم کی راہ میں شہید ہونا پڑتا ہے جیسا کہ سقراط اور مسیح دونوں کے ساتھ ہوا۔ بلاشبہ یہ لوگ موسیٰ کی طرح بار بار آسمان سے نیا قانون بھی لاتے ہیں۔

”جب وہ اس سے زیادہ کچھ کرنا چاہتے ہیں تو یہ شکل ہی کوئی مفید نتیجہ نکلتا ہے اور ان کے ہوائی قلعے عملی دنیا سے برائے نام ہی تعلق رکھتے ہیں۔ ہمارے موجودہ عہد کے اکثر مصلحین اخلاق بیکار لائل اور سکن اور سب سے بڑھکر ٹاشائے کھڑی ہی حال ہے۔“

”بیشیت مجموعی کالائل اور سکن بھی اخلاقی مصلحین کی عام نوعیت سے الگ نہیں ہیں بلکہ بہت کچھ یہی اپنے زمانے ہی کی بہترین روح کا مظہر ہیں۔ اس مضمون کے اختتام پر مترجم صاحب نے گاندھی کی تعلیم پر بھی ایک حاشیہ مزاجاً چڑھا دیا ہے۔“

صفحہ ۳۹۵ دنا محمد و دل طلب

” ۳۹۶ دنا محمد و دل

” ۳۹۸ وصت الوجود یا لا اوریت

” ” توحید یا مذہب انسانیت

” ۴۰۰ مسیحیت کا خدا عالم فطرت کی نامحدود قوت بھی ہے اور اخلاقی نصب العین کا بہت بڑا غماز بھی۔“

مضامین مندرجہ بالا اور نیز اسی قسم کے مضامین جو اس کتاب میں ہیں ان کے متعلق اسلامی نقطہ نظر سے ہم کو یہ بتلانا ضرور ہے کہ عالم کے کارخانے اور خود انسان اپنی ذات کے ظاہری اور باطنی حالات پر غور کر لے تو بدابہت اس کو اقرار کرنا پڑتا ہے کہ خداوند عالم کی ذات ازل اور ابدی ہے۔ خود اللہ جل شانہ نے اپنی ذات و صفات کی تفہیم اس طرح فرمائی ہے اللہ لا الہ الا هو الحی القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم لا ما فی السموات وما فی الارض (البقرہ ۳۲۶)

ترجمہ اللہ وہ ذات پاک ہے کہ اس کے سوا کوئی سجدہ نہیں۔ زندہ۔ کارخانہ عالم کا سنبھالنے والا۔ نہ اس کو ادگتگی آتی ہے اور نہ خفت۔ اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے ایسی کشتی شنی و صحرایہ السبع البصیر (سورہ شوریٰ ۲۹) ترجمہ کوئی چیز بھی اس جیسی نہیں اور وہ سب کی سنتا



سب کچھ دیکھتا ہے۔ تمام عالم کا خالق وہی واجب الوجود ہے اور تمام عالم کو شخص عدم سے وجود میں لایا۔ عالم کے تئیرات اس کے علم و ارادے سے ہوا کرتے ہیں و وعدۃ الوجود کے صحیح معنی یہ ہیں کہ تمام عالم کی بابہ الوجودیت یعنی موجودات عالم کے وجود کا قیام ذات واجب حضرت واجب الوجود حق عل و علا سے ہے۔

تمام آسمانی کتابیں اس بات پر متفق ہیں کہ یہ موجودہ عالم ایک محدود زمانے تک رہیگا اور پھر واجب الوجود جل شانہ اس کو معدوم کر کے دوسرا عالم قائم فرمائے گا جس کو فنا نہ ہوگی۔

قرآن مجید میں یہ بتلایا گیا ہے۔

انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و الانبیاء من بعدہ و اوحینا الی ابراہیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط و عیسیٰ و ایوب و یونس و ہارون و سلیمان و اٰتینا داوود زبوراً و رسلاً قد قصصناہم علیک من قبل و رسلاً لم نقصصہم علیک و کلم اللہ موسیٰ نکلیما۔ رسلاً مبشیرین اور ہم نے داؤد کو زبور دی تھی۔ اور ہم کہتے و منذرین اللہ لیکون للناس علی اللہ پیغمبر بھیج چکے ہیں جن کا حال ہم پہلے تم سے حجۃ بعد الرسل و کان اللہ عزیزاً بیان کر چکے ہیں اور کہتے پیغمبر اور جن کا حال ہم نے تم سے بیان نہیں کیا۔ اور اللہ نے موسیٰ سے باتیں بھی کیں۔ یہ سب پیغمبر خوش خبری دینے والے اور ڈرانے والے تھے تاکہ پیغمبروں کے آئے و بھیجے لوگوں کو خدا پر کسی طرح چھٹا (الزام) رکھنے کا موقع باقی نہ رہے۔ اور اللہ غالب اور حکمت والا ہے۔ (سورۃ النساء ۲۳۶)

انا انزلنا التورۃ فیما ہلک و نور ہم نے توریت نازل کی جس میں ہر طرح کی ہدایت اور نور ایمان ہے۔ (سورۃ المائدہ ۷۷)



وقفینا علی آثارهم بعیسیٰ بن مریم مصداقا اور بعد کو ان ہی پتھروں کے قدم بقدم ہم نے  
 لما بین یدیه من التورۃ و انجیل مریم کے بیٹے عیسیٰ کو چسلا یا کہ وہ تورات کی  
 فیہ صلی و تورہ مصداق لما بین یدیه جو ان کے وقت میں پہلے سے موجود تھی  
 من التورۃ و صلی و موعظۃ للمتقین تصدیق کرتے تھے اور ان کو ہم نے انجیل  
 (سورۃ المائدہ ع ۴)

بھی دی جس میں ہر طرح کی سوچ اور  
 نور ہدایت موجود ہے اور تورات پر جو  
 اس کے نزول کے زمانے پہلے سے موجود  
 تھی۔ انجیل اس کی تصدیق بھی کرتی ہے اور  
 خود بھی پرہیزگاروں کے لیے ہدایت اور  
 نصیحت ہے۔

وانزلنا الیک الکتاب بالحق مصداقا اور اے پتھر ہم نے تمہاری طرف بھی  
 لما بین یدیه من الکتاب و معینا علیہ کتاب برحق اناری کہ جو کتابیں اسکے اترنے کے  
 (سورۃ المائدہ ع ۴)  
 وقت پہلے سے موجود ہیں ان کی تصدیق کرتی  
 ہے اور ان کی محافظ بھی ہے۔

موجودہ تورات و انجیل چونکہ اصلی زبان منزلہ میں نہیں ہیں اور موجودہ ترجموں میں اختلاف  
 بھی ہے اس لیے اس کے سمجھنے میں ممکن ہے کہ کچھ غلط فہمی ہو جائے لیکن قرآن مجید بلا کسی  
 اختلاف کے اصلی الفاظ منزلہ میں موجود ہے۔ پس جو لوگ خداوند عالم کی خوشنودی اور نجات آخرت  
 چاہتے ہوں ان کو ضرور ہے کہ فلسفے کے نظریات کو کتب الہی سے مٹا کر دیکھیں اور عمل اسی پر  
 کریں جس کا خداوند عالم نے حکم فرمایا ہے۔

خدا سے تعالیٰ قرآن شریف میں فرماتا ہے وان من امة الا خلا فیھا فذیہ (سورۃ الفطہ)  
 کوئی امت ایسی نہیں ہوئی کہ اس میں کوئی ڈراستے والا نہ گزرا ہو۔ اسلامی علماء نے اپنے  
 کشف والہام سے اس امر کو ظاہر فرمایا ہے کہ ہندوستان میں بھی بہت سے انبیاء گزرتے  
 ہیں اور بعض بزرگوں کا جن کو ہندو لوگ اوتار اور رشی مانتے ہیں۔ نام لیکر یہ لکھا ہے کہ  
 ”ممکن ہے کہ وہ انبیاء سابقین سے ہوں“

قرآن شریف میں یہ بھی ارشاد ہے۔ وما ارسلنا من قبائک من رسول ولا نبی



الا اذا اتى اللفى الشيطان فى امنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آية الله عليهم حكيم ليجمع ما يلقى الشيطان فتنة للذين فى قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم (سورة الحج ۷۷)

اور اسے پیغمبر ہم نے تم سے پہلے کوئی ایسا رسول نہیں بھیجا اور نہ کوئی ایسا نبی کہ اس کو یہ معاملہ پیش نہ آیا ہو کہ جب اس نے اپنی طرف سے کسی بات کی تمنا کی شیطان نے اس کی تمنا میں وسوسہ ڈالا پھر آخر کار خدا نے وسوسہ شیطانی کو دور اور اپنی آیتوں کو مضبوط کر دیا۔ اور اللہ سب کے حال سے واقف اور حکمت والا ہے۔ ایسے معاملات میں منظور خدا یہ رہا ہے کہ اس وسوسے کو جو شیطان نے ڈالا ہے ان لوگوں کی آزمائش کا ذریعہ گردانے جن کے دلوں میں بدعتیہ کی کا مرض ہے اور ان کے دل سخت ہیں۔

انبیاء علیہم السلام کے زمانے میں اور نیز ان کے بعد ان کی امت میں علم صاحب کشف والہام بھی ہوا کرتے ہیں اور شیطان انکے کشف والہام میں بھی حق کے ساتھ باطل کو مشتبہ کر دیتا ہے۔ اور اسی وجہ سے ہر پیغمبر کے بعد ان کی امتوں میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ مذہب اسلام میں کشف والہام کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ان کا کشف والہام تعلیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف نہ ہو۔

خدا نے تقائے کا کوئی حکم ظالمانہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ تمام کو اسی نے بنایا اور سب اس کی ملک ہے۔ مالک جو اپنی ملک میں تصرف کرے وہ ظلم نہیں ہوتا۔ خدا نے تقائے کا ارشاد ہے۔

ان الله يامر بالعدل والاحسان الله انصف کرنے کا حکم دیتا ہے اور احسان ایتاعذی القربی ویتقی عن الفحشاء کرنے کا اور قرابت والوں کو مالی مدد دینے کا والممنکر والبغی یعظکم لعلکم تذكرون اور بے حیالی اور ناشائستہ حرکتوں اور ایک دوسرے پر زیادتی کرنے سے منع فرماتا ہے۔ (سورة النمل ۱۳۷)

تم لوگوں کو ایسی نصیحتیں کرتا ہے تاکہ تم خیال رکھو۔ اور ہم نے موسیٰ کو کتاب دی تھی پھر اس میں پھوٹ پیدا ہوئی اور اگر تمہارے پروردگار کی طرف سے قیامت ہی میں فیصلہ کرنے کا حکم پہلے سے



من عمل صالحاً فلنفسه ومن اساء  
فلیعما وما ربک بظلام للعبید

صاوری نہ ہو چکا ہوتا تو ان میں انکے اختلاف کا  
فیصلہ کر دیا گیا ہوتا۔ اور ایسا ہی یہ لوگ قرآن کی  
نسبت بھی شک میں پڑے ہیں جو نیک عمل  
کرتا ہے تو خاص اپنے بھلے کے لئے اور جو  
برا کرتا ہے تو اس کا وبال اسی پر پڑے گا  
اور تمھارا پروردگار تو بندوں پر مطلق ظالم نہیں کرتا۔

سنریحهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم

عنقریب ہم انکو اپنی قدرت کی نشانیاں دنیا کے

حتیٰ بین لهم الحق اولم یکف بربک انه

اطراف میں دکھائیں گے اور خود اس کے درمیان

علیٰ عمل شئ شعیب۔ الا انهم فی معیة

میں بھی یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا

من لقاء بهم الا انه بكل شئ محیط۔

کہ یہ قرآن برحق ہے۔ اسے پیغمبر کی تمھاری

سورة الشوری ع ۶

تسل کو یہ بات کافی نہیں کہ تمھارا پروردگار ہر چیز

کا شاہد حال ہے۔ اسے پیغمبر کو لوگ تو اپنے

پروردگار کی طاقت ہی سے شک میں پڑے ہیں

حالانکہ وہ ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے۔

اگرچہ دنیا میں جہاں آنکھوں سے ہر شخص خدا کے تعالیٰ کی ذات کو دیکھ نہیں سکتا۔ لا قدرکہ

الابصار وھو یدرک الابصار۔ آنکھیں اسکو پا نہیں سکتیں اور وہ لوگوں کی

بصارت کو پاسکتا ہے اور وہ لطیف اور باخبر ہے (انعام ۳۶) لیکن کشف وادراک سے

اس کی معرفت تمام دنیا میں بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ والذین جاھدوا فینا

لنھدھنکم میلنا (جنہوں نے محنت کی ہمارے واسطے ہم سوجھا دیں گے ان کو اپنی راہیں

اعنکبوت ۴۰ ہر قوم ۲۰ محرم ۱۳۲۶ م ۲۰ مارچ ۱۳۲۶ م ۲۰

صفی الدین

ناظر مذہبی کتب درسیہ



## دیباچہ مترجم

درسی کتابیں دیکھتے ہیں، جیسے کہ میکینزی صاحب کی "مینول آف اٹھیکس" و "علم الاخلاق" ہے ان کا صحیح معنی میں ترجمہ دراصل ایک ناممکن کوشش ہے۔ بات یہ ہے کہ جس زبان میں جو کتاب لکھی جاتی ہے، مصنف قدرتی طور پر اُسی کے ادب اور روایات، تاریخ اور امثال سے کام لیتا ہے جن کا ترجمہ دوسری زبان میں نامانوس اور کبھی کبھی مہمل ہو جاتا ہے۔ مثلاً میکینزی صاحب کی کتاب تمام تر انگریزی شاعری، تاریخ و ادب اور انجیل و تورات کے اقتباسات سے چُر ہے، جنکی جگہ پر اردو میں زیادہ خود ادبیاتِ اردو اور ہندو اور مسلمانوں کی تاریخی و مذہبی کتب و روایات کے حوالے کہیں زیادہ مفید و مانوس ثابت ہوتے۔ لیکن "جامعہ عثمانیہ" کے بعض مصالح کے لئے سروسٹ اس قسم کے تصرفات مناسب نہیں خیال کئے جاتے۔ لہذا اسکے "شعبۃ تالیف و ترجمہ" کی مرضی کے مطابق ترجمہ ہڈانے تا بہ اسکان خالص ترجمہ ہی کے اصول کو ملحوظ رکھا ہے تاہم جا بجا کچھ نہ کچھ تصرف پر مجبور ہونا پڑا ہے جس کی نوعیت یہ ہے کہ:-

- (۱) کہیں کہیں ایک آدھ جگہ کا حذف و اضافہ ہے، اور کہیں توہین سے کام لیا گیا ہے۔
- (۲) انگریزی شاعری کے اقتباسات نسبتاً زیادہ حذف کئے گئے ہیں۔
- (۳) بعض جگہ حاشیہ (فٹ نوٹ) پر توضیح مطلب کے لئے ایسی مثالیں بڑھا دی گئی ہیں جو اردو میں زیادہ مانوس ثابت ہوں گی۔

(۴) مصنف نے انگریزی کے علاوہ جرمن و فرینچ زبان (جن سے یورپ کے اساتذہ علی العموم واقف ہوتے ہیں) کی کتابوں کے بکثرت حوالے دئے تھے جو ہمارے لئے بیکار تھے، اس لئے کمال دئے گئے ہیں۔

یہ کیفیت ایک ناممکن کوشش سے جس ممکن حد تک عہدہ برائی ہو سکی ہے، وہ ناظرین کے سامنے ہے، اگرچہ اہل جامعہ کو اس ترجمہ سے پوری تشفی ہے۔ لیکن خود مترجم کو اپنی عدم تشفی کا اعتراف ہے۔ اور کتاب ہڈا کی تدریس جن صاحب سے متعلق ہو، اُن سے التجا ہے کہ اصل کتاب کو ضرور سامنے رکھیں۔ محض ترجمہ سے فہم مطلب میں بعض مقامات پر یقیناً دشواری ہوگی۔ نیز ممکن ہے کہ کہیں خود مترجم کو غلط فہمی ہوئی ہو، اس کی بھی تصحیح ہو جائیگی۔ طلبہ و اساتذہ کی سہولت کے لئے اخیر میں ایک فرہنگ مصطلحات کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔



## خلاصہ تنقید

### ناظر مذہبی

اس کتاب کے فلسفی مضامین کے ساتھ ساتھ جا بجا سوفسطائیانہ باتیں بھی ہیں جن سے متعلین کو اسلام کے متعلق غلط فہمی نہ ہونی چاہئے۔ ارتقاء غلط کے لئے یہ سمجھنا لازم ہے کہ اسلامی تعلیمات فلسفی نظریات سے بالاتر ہیں۔ انداز بیان کے استحقاق سے مذہب کے وقار و گراں پایگی میں سبکی نہیں آسکتی۔ اس سبکدوشی کی فہمیر خود صاحب کتاب کی جانب راجع ہوتی ہے۔

عادی



# فہرست مضامین

## مقدمہ

### باب ۱۔ اخلاقیات کا موضوع

- ۱۔ تعریف: نصب العین کردار کا علم۔ ۲۔ ماہیت اخلاقیات، یہ معیاری علم ہے۔
- ۳۔ اخلاقیات علمی علم نہیں ہے۔ ۴۔ اخلاقیات کوئی فن نہیں ہے۔ ۵۔ کیا کردار کوئی فن ہو سکتا ہے؟ (۱) نیکی کا وجود صرف فعلیت میں ہے (۲) اصلی نیکی ارادہ ہے۔
- ۶۔ کیا کوئی علم علم کردار ہے۔ ۷۔ خلاصہ۔ ۱۹۶۱ء

تعلیق: جزئی اور معیاری علوم۔ ۱۹۶۱ء

### باب ۲۔ اخلاقیات کا دوسرے علوم سے تعلق

- ۱۔ تمہید۔ ۲۔ طبیعیات اور اخلاقیات۔ ۳۔ علم الحیات اور اخلاقیات۔ ۴۔ نفسیات اور اخلاقیات۔ ۵۔ منطق، جمالیات، اور اخلاقیات۔ ۶۔ مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات۔ ۷۔ اخلاقیات اور فلسفہ سیاست۔ ۸۔ اخلاقیات اور اقتصادیات۔ ۹۔ اخلاقیات اور تعلیمات۔ ۱۰۔ خاتمہ بحث۔ ۱۹۶۲ء

### باب ۳۔ تقسیمات بحث

- ۱۔ تمہید۔ ۲۔ اخلاقیات کے نفسیاتی پہلو۔ ۳۔ اخلاقیات کے اجتماعی پہلو۔ ۴۔ منطق متعلق معیار اخلاق۔ ۵۔ عملی حیات اخلاق۔ ۶۔ اس کتاب کا خاکہ۔ ۱۹۶۲ء

## کتاب اول

جس میں خصوصیت کے ساتھ نفسیاتی پہلوں پر بحث ہے۔

باب۔ خواہش اور ارادہ

۱۔ تمہید کلام - ۲۔ خواہش کی عام حقیقت - ۳۔ احتیاج اور اشتہا - ۴۔ اشتہا اور خواہش - ۵۔ عالم خواہش - ۶۔ خواہشوں میں تعارض - ۷۔ خواہش اور مرضی - ۸۔ مرضی اور ارادہ - ۹۔ ارادہ اور عمل - ۱۰۔ قصد کے معنی - ۱۱۔ ارادہ اور سیرت - ۱۲۔ ... ۱۳۔

### باب - محرک اور نیت

۱۔ تمہید - ۲۔ نیت کے معنی - ۳۔ محرک کے معنی - ۴۔ محرک اور نیت میں تعلق - ۵۔ کیا محرک ہمیشہ لذت ہوتی ہے - ۶۔ نفسیاتی لذت - ۷۔ خواہش کی شے - ۸۔ استبعاد لذت (۱) احتیاج کا تقدم تشفی پر (۲) لذت اور لذت - ۹۔ کیا عقل محرک کا کام دے سکتی ہے - ۱۰۔ کیا محرک تنہا عقل ہی ہے - ۱۱۔ محرکات کی تہہ کی پیکر ہوتی ہے - ۱۲۔ تعلیق لذت اور خواہش - ۱۳۔ ... ۱۴۔

### باب - سیرت اور کردار

۱۔ تمہید - ۲۔ سیرت - ۳۔ کردار - ۴۔ ممانات - ۵۔ خصلت - ۶۔ ارادہ کی خود مختاری - ۷۔ اخلاق کے لئے اختیار لازمی ہے - ۸۔ جبر بھی لازمی ہے - ۹۔ اختیار کا صحیح مفہوم - ۱۰۔ حیوانی اختیار - ۱۱۔ انسانی اختیار - ۱۲۔ اختیار کی انتہائی حد - ۱۳۔ اعمال ارادی کی ماہیت - ۱۴۔ تعلیق ارادہ و سیرت - ۱۵۔ ... ۱۶۔

### باب - ارتقاء کردار

۱۔ تمہید - ۲۔ ادنی حیوانات میں کردار کے آثار - ۳۔ وحشی انسانوں میں کردار - ۴۔ کردار کی رہنمائی - ۵۔ رواج سے - ۶۔ کردار کی رہنمائی قانون سے - ۷۔ کردار کی رہنمائی تصور راست سے - ۸۔ عمل اور فکر - ۹۔ اخلاقی تصورات اور تصورات تعلق اخلاق - ۱۰۔ اخلاقی شعور کا نمونہ - ۱۱۔ دینی جماعتوں و علم الاجتماع - ۱۲۔ ... ۱۳۔

### باب - اخلاقی حکم کا نشو و نما

۱۔ اخلاقی حکم کی ابتدا - ۲۔ تباہی نفس - ۳۔ ضمیر کی اصل - ۴۔ رواج - ۵۔ حیثیت معیار اخلاقی - ۶۔ قانون بحیثیت معیار اخلاق - ۷۔ اخلاقی متانون - ۸۔ اخلاقی تصور - ۹۔ انفرادی ضمیر بحیثیت معیار - ۱۰۔ قدیم اقوام کی مثالیں - ۱۱۔ اخلاقی نشو و نما کی عام نوعیت - ۱۲۔ ... ۱۳۔

### باب - اخلاقی حکم کی ماہیت



- ۱۔ حکم اخلاق کی حقیقت - ۲۔ محل حکم - ۳۔ اچھا اور اچھا - ۴۔ فعل اور فاعل پر حکم -  
 ۵۔ اخلاقی حکم کا تعلق محرک سے ہے یا نیت سے ہے - ۶۔ اخلاقی حکم ایک حد تک  
 محرکات سے تعلق رکھتا ہے - ۷۔ لیکن اصل میں یہ حکم سیرت پر ہوتا ہے -  
 ۸۔ اخلاقی حکم کا منشا - ۹۔ اخلاق شناس - ۱۰۔ بے تعلق تماثلی - ۱۱۔ نصب العین  
 نفس دانا - ۱۲۔ تعلق ضمیر - ۱۳۔

## کتاب دوم

### نظریات متعلق معیار اخلاق باب - افکار اخلاقیات کا نشوونما

- ۱۔ یونان میں اخلاقیات کی ابتدا - ۲۔ سوفسطائیہ - ۳۔ سقراط - ۴۔ اخلاقیات  
 کے ابتدائی مذاہب - ۵۔ فلاطون - ۶۔ اوراگٹو - ۷۔ اخلاقیات شرق وسطی -  
 ۸۔ دور جدید کے مذاہب اخلاقیات - ۹۔ مختلف نظریات اخلاق  
 ۱۰۔ تمہید - ۱۱۔ عقل اور جذبات - ۱۲۔ خیر اور صائب - ۱۳۔ فرض، مسرت  
 اور کمال - ۱۴۔ مختلط نظریات - ۱۵۔

### باب - معیار قانون کی صورت میں

- فصل اول: قانون اخلاق کا عام خیال - ۱۔ تمہید - ۲۔ اخلاقیات میں قانون کے  
 معنی - ۳۔ "ہے" "ہونا چاہیے" اور "ہونا پڑے گا" - ۴۔ حکم اخلاقی - فصل دوم:  
 قانون اخلاق کے بارے میں مختلف خیالات - ۵۔ قبیلہ کا قانون - ۶۔ خدا کا قانون  
 ۷۔ فطرت کا قانون - ۸۔ حاسہ اخلاق - ۹۔ ضمیر کا قانون - ۱۰۔ وجدانیت - ۱۱۔ عقل کا  
 قانون - ۱۲۔ فصل سوم: کینٹ کا نظریہ، کینٹ کا خیال عقل اخلاق کی نسبت -  
 ۱۳۔ کینٹ کے نظریہ کی تنقید - ۱۴۔ صورت - ۱۵۔ کینٹ کے  
 اصول کی اصلی اہمیت - ۱۶۔ تعلق کینٹ - ۱۷۔



### باسک - معیار بصورت مسرت

- ۱۔ تمہید۔ ۲۔ اعلیٰ اور ادنیٰ عوالم۔ ۳۔ خواہش کی تشفی۔ ۴۔ اصناف لذتیت۔
- ۵۔ اخلاقیاتی لذتیت۔ ۶۔ کیت لذت۔ ۷۔ ایغوی لذتیت۔ ۸۔ عمومی لذتیت۔
- ۹۔ لذتیت کی عام تنقید۔ (الف) لذت اور قیمت (ب) کیفیت لذت (ج) اقسام لذت (د) لذت کا لذت کی شے سے عدم انفکاک۔ (ہ) کیا لذتوں کی میزان لگائی جاسکتی ہے؟ (د) مادہ بلا صورت۔ ۱۰۔ مسرت کا ذات سے تعلق۔ ۱۱۔
- تحتوی ذات (انفس) پر حیثیت غایت۔ . . . . . ۱۹۹ تا ۲۰۶
- تعلیق و لذت کے متعلق حال کے لوگوں کے خیالات۔ . . . . . ۲۰۳ تا ۲۰۴

### باسٹ - معیار بصورت کمال

- ۱۔ ارتقا کا استعان اخلاق میں۔ ۲۔ ترقی حیات۔ ۳۔ اعلیٰ اور ادنیٰ مراتب ترقی۔
- ۴۔ توجیہ بابت۔ ۵۔ ہر مرتبہ: سپر کا نظریہ اخلاقیات۔ ۶۔ اسپر کے نظریہ کی تنقید۔ ۷۔ دیگر قائلین ارتقا کے خیالات۔ ۸۔ اخلاقیات میں انتخاب طبعی۔
- ۹۔ ضرورت غایت۔ ۱۰۔ توجیہ بغایت۔ ۱۱۔ گرین کا نظریہ اخلاقیات۔ ۱۲۔
- حقیقی انفس۔ ۱۳۔ توافق انفس کے حقیقی معنی۔ ۱۴۔ مسرت کے حقیقی معنی۔ ۱۹۹ تا ۲۰۶
- تعلیق: نظریات ارتقا۔ . . . . . ۲۰۵ تا ۲۰۶

### باسک - معیار کی مزید تحدید

- ۱۔ خاص خاص نظریات کا ماحصل۔ ۲۔ قیمت کا تخمینہ۔ ۳۔ خیر کے معنی۔ ۴۔ خیر برتر۔
- ۵۔ خیر کامل اور خیر اخلاقی۔ ۶۔ خیر اور مصائب۔ ۷۔ صائب شخصی و صائب واقعی۔
- ۸۔ کیا شخصی صائب ہمیشہ واقعی صائب ہوتا ہے؟ ۹۔ کیا تمام افعال شخصی طور پر صائب ہو گئے ہیں؟ ۱۰۔ کیا تمام افعال واقعی طور پر صائب ہو گئے ہیں؟ ۱۱۔ مادہ اور خیر و شر۔
- ۱۲۔ ماحصل۔ ۱۳۔ عملی اخلاقیات۔ . . . . . ۲۰۷ تا ۲۱۹

### باسک - معیار اخلاق کا اقتدار

- ۱۔ اقتدار کی عام بحث۔ ۲۔ اقتدار کے مختلف اصناف۔ ۳۔ اقتدار اخلاق کے مختلف نظریات۔ ۴۔ اقتدار قانون۔ ۵۔ نکالیت اخلاقیہ۔ ۶۔ اقتدار ضمیر۔ ۷۔ اقتدار عقل۔
- ۸۔ اقتدار اخلاق کی اطلاقیت۔ . . . . . ۲۲۰ تا ۲۲۹



## باب - نظریہ اخلاق کا عمل سے تعلق

- ۱۔ مختلف خیالات - ۲۔ مختلف خیالات کا تعلق اخلاق کے مختلف نظریات سے -
- ۳۔ نظریہ وجدانیت - ۴۔ نظریہ افادیت - ۵۔ نظریہ ارتقاءیت - ۶۔ نظریہ تصوریہ -
- ۷۔ خلاصہ بحث - ۸۔ منطق اور اخلاقیات میں موازنہ - ۹۔ اخلاقیات عمل کی بحث - ۲۶۶ تا ۲۶۹

## کتاب سوم

## حیات اخلاق

## باب - وحدت اجتماعی

- ۱۔ نفس اجتماعی - ۲۔ جماعت ایک وحدت ہے - ۳۔ انانیت اور انخوانیت -
- ۴۔ اسپنسر کی تطبیق - ۵۔ تکمیل نفس بذریعہ ایشا نفس - ۶۔ اخلاقیات بحیثیت سیاسیات کے ایک جز کے - ۷۔ فلاطون کا خیال - ۸۔ ارسطو کا خیال - ۹۔ ہبہ وطنی - ۱۰۔ مسیحی اخلاق -
- ۱۱۔ عالم اجتماعی - ۱۲۔ جماعت ایک عضوی وجود ہے - ۱۳۔ عالم اجتماعی کیوں مرجح ہے -
- ۱۴۔ ضمیر کا تعلق وحدت اجتماعی سے - ۲۸۹ تا ۲۹۷

## باب - شعائر اخلاق

- ۱۔ حکم اجتماعی - ۲۔ عدالت - ۳۔ قانون اور رائے عامہ - ۴۔ حقوق و فرائض -
- ۵۔ حقوق الناس - (الف) زندگی - (ب) آزادی - (ج) ملکیت - (د) معاہدہ (س) تعلیم -
- ۶۔ حقوق و فرائض کا انتظامی مدعا - ۷۔ شعائر اجتماعیہ - (الف) خاندان - (ب) کاروبار (ج) جماعت عمرانی (د) مذہب (س) حکومت (س) دوستی - ۸۔ اجتماعی ترقی -
- ۹۔ انفرادیت اور اشتراکیت - ۱۰۔ - ۲۹۷ تا ۳۰۱
- تعلیق :- عدالت - ۳۰۱ تا ۳۰۷

## باب - فرائض

- ۱۔ قوانین اخلاق کی ماہیت - ۲۔ احترام حیات - ۳۔ احترام آزادی - ۴۔ احترام میریت -
- ۵۔ احترام ملکیت - ۶۔ احترام نظام اجتماعی - ۷۔ احترام صداقت - ۸۔ احترام ترقی - ۹۔
- کائناتیت - ۱۰۔ قانون برتر - ۱۱۔ نسبی قواعد - ۱۲۔ فرائض نامہ و ناقصہ - ۱۳۔ فرائض منضبی - ۳۰۷ تا ۳۱۸
- تعلیق :- قواعد کردار - ۳۱۸ تا ۳۲۵



## باب ۱ - فضائل

- ۱۔ فضائل کا تعلق احکام سے۔ ۲۔ فضائل کا انحصار احوال جماعت پر۔ ۳۔ روایات قومی۔  
 ۴۔ فضائل باعتبار وظائف اجتماعیہ۔ ۵۔ ماہیت فضائل۔ ۶۔ اہمیات فضائل۔ ۷۔ سیرت  
 کی تعلیم و تربیت۔ ۸۔ قیاس اخلاقی۔ . . . . ۳۱۹ تا ۳۲۵  
 تعلیق و تقسیم فضائل۔ . . . . ۳۲۵ تا ۳۳۴

## باب ۲ - حیات انفرادی

- ۱۔ انفرادیت اعلیٰ۔ ۲۔ تبدیل مذہب۔ ۳۔ دیانت داری۔ ۴۔ محاسبہ نفس۔ ۵۔  
 مطالعہ نصب العین۔ ۶۔ رہبانیت۔ ۷۔ نفوس جمیلہ۔ ۸۔ ریاضت۔ ۹۔ حیات تفکری۔  
 ۱۰۔ باطن کا تعلق ظاہر سے۔ ۱۱۔ نیکو کار اور دنیا۔ ۱۲۔ مصلح اخلاق۔ . . . . ۳۳۶ تا ۳۵۲

## باب ۳ - امرائے اخلاق

- ۱۔ اخلاقی شر۔ ۲۔ ذائل۔ ۳۔ گناہ یا معصیت۔ ۴۔ جرم۔ ۵۔ سزا۔ ۶۔ نظریات شر۔ ۷۔ ذمہ داری  
 ۸۔ ندامت۔ ۹۔ اصلاح۔ ۱۰۔ معفو۔ ۱۱۔ نسا و جماعت۔ . . . . ۳۵۳ تا ۳۶۹

## باب ۴ - اخلاقی ترقی

- ۱۔ ارتقاء اجتماعی۔ ۲۔ عالم اخلاق۔ ۳۔ ہمارے عالم کا باطنی تناقض۔ ۴۔ بے کمالی کا  
 احساس۔ ۵۔ روحانی زندگی کی گہرائی۔ ۶۔ نئے واجبات۔ ۷۔ اخلاقی تغیر اور تغیرِ حول۔  
 ۸۔ نصب العینِ عالم۔ . . . . ۳۶۹ تا ۳۹۳

## آخری باب - اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات

- ۱۔ تمہید۔ ۲۔ نصب العین۔ ۳۔ اخلاق اور مذہب۔ ۴۔ مذہب کا تعلق صنعت  
 سے۔ ۵۔ مذہب کی ضرورت۔ ۶۔ زندگی کی ناکامی۔ ۷۔ جماعت کی ناکامی۔ ۸۔  
 صنعت کی ناکامی۔ ۹۔ نامحدود کی طلب۔ ۱۰۔ دو نامحدود۔ ۱۱۔ پہلا مذہب۔ ۱۲۔  
 دوسرا مذہب۔ ۱۳۔ تیسرا مذہب۔ ۱۴۔ مذہب اور توہم۔ ۱۵۔ مذہب کے حقیقی  
 معنی۔ ۱۶۔ مابعد الطبیعیات کے انتہائی سوالات۔ . . . . ۳۹۳ تا ۴۰۳

## ضمیمہ

- تعلیق: ادبیات اخلاق۔ . . . . ۴۰۴ تا ۴۰۸  
 سرشتک اور طوائف و انانیت



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمہ باب اول

### اخلاقیات کا موضوع

۱۔ تعریف :-  
لفظ العین کما علم

اخلاقیات نام ہے علم کردار کا، یہ انسان کے افعال سے بہ لحاظ خطا و صواب اور خیر و شر کے بحث کرتا ہے۔ انگریزی میں اس علم کا نام "ایتھکس" ہے۔ یہ یونانی الاصل لفظ ہے جس کے معنی سیرت، عادت یا خصلت کے ہیں۔ اسی طرح "مارل فلاسفی" جو ایتھکس کے ہم معنی ہے اس میں لفظ "مارل" لاطینی کے جس لفظ سے مشتق ہے، اُس کے معنی بھی عادات یا خصائل ہی کے ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقیات (ایتھکس) لوگوں کے عادات و خصائل یا بہ الفاظ دیگر اُن کی سیرت و اصولِ عمل سے بحث کرتا ہے اور یہ دیکھتا ہے کہ اُن اصول کی خطا و صواب اور اُن خصائل کے خیر و شر ہونے کی بنیاد کس چیز پر ہے۔ "صواب" اور "خیر" کے الفاظ ذرا تشبیح طلب ہیں۔

(الف) صائب

"صائب" کے مقابل کا انگریزی لفظ (رائٹ) جس لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے، اُس کے معنی "مستقیم" یا "قاعدے کے مطابق" کے ہیں۔ اسی طرح یونانی لفظ جو اُس کی جگہ پر مستعمل ہے اُس کے اصل معنی بھی "قاعدے کے مطابق" ہی ہونے کے ہیں۔ لہذا کردار صائب سے مراد وہ کردار ہے جو قاعدے

لہ اقتصادیات وغیرہ کی طرح ایتھکس کے لئے اردو میں اخلاقیات کی اصطلاح چل گئی ہے یہ عربی کے جس لفظ سے مشتق ہے یعنی خلق، اُس کے معنی بھی قریباً عادت و خصلت ہی کے ہیں۔



کے مطابق ہو۔ اور قواعد کا تعلق کسی نہ کسی ایسی غرض و غایت سے ہوتا ہے جس کا ایشہ حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ "خیر" کا لفظ اسی بات کو ظاہر کرتا ہے۔

اب بخیر | "خیر" کے لئے انگریزی میں "گڈ" کا لفظ ہے۔ یہ جرمن زبان کے جس لفظ "گٹ" سے تعلق رکھتا ہے، وہ بھی یونانی ہی اصل کا ہے۔

جو شے کسی مقصد کے لئے کارآمد ہوتی ہے وہ عام طور پر "گڈ" یعنی اچھی یا خیر کہی جاتی ہے۔ مثلاً فلاں دوا فلاں مرض کے لئے اچھی ہے۔ اسی طرح جب ہم کسی کردار کو اچھا کہتے ہیں تو مراد یہ ہوتی ہے کہ ہمارے پیش نظر مقصد کے لئے وہ مفید ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ "خیر" صرف وسیلہ مقصد کے لئے نہیں بلکہ نفس مقصد کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ بلکہ شاید اس معنی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً خیر برتر یعنی ام الفضائل سے مراد مقصد اعلیٰ ہوتا ہے۔

لہذا جب کہا جاتا ہے کہ علم الاخلاق کا تعلق انسانی عمل و کردار کے صائب یا خیر ہونے سے ہے تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ علم کردار پر کسی پیش نظر مقصد کے لئے مفید ہونے کی حیثیت سے بحث کرتا ہے، اور ان قواعد سے تعلق رکھتا ہے جن کی رہنمائی میں ہمارا کردار اس مقصد تک پہنچا سکتا ہے۔ اب جب ہم کو اپنے افعال پر اس حیثیت سے نظر ڈالتا ہے کہ وہ کسی مقصد کے لئے کارآمد ہیں، اور ان قواعد سے بحث کرتے ہیں جن سے یہ مقصد پورا ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ پہلے خود اس مقصد کی حقیقت پر کچھ سمجھنی ہوگی۔ ہمارے افعال کو جن مقاصد سے تعلق ہو سکتا ہے، وہ بیشمار ہیں، مکان بنانا، کتاب لکھنا، امتحان پاس کرنا اور اسی طرح کی سیکڑوں چیزیں ہیں۔ لیکن اخلاقیات میں چونکہ کسی خاص قسم کے کردار سے بحث نہیں ہوتی بلکہ یہ عام کردار کے علم کا نام ہے اس لئے اس کا موضوع یہ خاص خاص مقاصد نہیں ہیں، بلکہ وہ اعلیٰ یا انتہائی مقصد، بلکہ اعلیٰ جو وہی ساری زندگی ہوتی ہے۔ اسی مقصد کا نام اعلیٰ "معم" یا "ام الفضائل" یا خیر برتر رکھا جاتا ہے۔

ترجمہ سید رفیع | Elements of Ethics | "مبانی اخلاقیات" صفحہ ۶۔ نیر پٹنر

"مبانی اخلاقیات" ایسیان اخلاقیات، باب ۳۔

نقد اس کتاب کو نہیں۔ سمجھا جاتا ہے کسی مذاک توفیل ہی، انہوں سے اس کی ترمیم ہو چکی۔

باب

اس بنا پر سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہو گا کہ کیا انسانی زندگی کا کوئی ایک ہی انتہائی مقصد قرار بھی دیا جاسکتا ہے۔ لوگ مختلف مقاصد رکھتے ہیں۔ کوئی دولت چاہتا ہے، کوئی آزادی کا خواہشمند ہے، کوئی غلبہ و قوت ڈھونڈتا ہے، کوئی شہر کا حریص ہے، کوئی علم کا خواہاں ہے، کوئی عشق پر جان دیتا ہے، اور کوئی ایسا ہوتا ہے کہ دوسروں کی خدمت و محبت ہی کو سب سے بڑا کار خیر سمجھتا ہے، پھر بعض لوگ اشتعال پسند ہوتے ہیں، بعض امن و سکون کے شیدائی، بعض آدمی کا علم و فن اجتماعی و سیاسی مختلف قسم کی بہت سی دلچسپیوں کو اپنی زندگی کا محور بنا لیتے ہیں، بعض ان سب کو فضول جانتے ہیں اور کہیں تو اس درجہ ان چیزوں سے بیزار ہو جاتے ہیں کہ سب سے بہتر چیز موت کے آرام و سکون کو یقین کرنے لگتے ہیں، ایک گروہ ایسا بھی ہے جو اپنی اعلیٰ سے اعلیٰ امیدوں کا مرجع موت کے بعد ایک زندگی کو قرار دیتا ہے، جس کو وہ اس دنیا سے بہتر خیال کرتا ہے۔ لیکن ذرا سے غور کے بعد معلوم ہو جاتا ہے کہ ان میں سے بہت سے مقاصد ایسے ہیں جو آخری و انتہائی مقصد نہیں ہو سکتے، مثلاً جو لوگ دولت، طاقت یا آزادی کی آرزو رکھتے ہیں، ان سے اگر سوال کیا جائے تو اپنی ان خواہشوں کی وجہ ان فوائد کو بیان کرینگے جو ان سے حاصل ہوتے ہیں۔ جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ یہ لوگ ان چیزوں کو انتہائی مقصد نہیں سمجھتے بلکہ کسی اور مقصد کی خاطر ان کی خواہش رکھتے ہیں۔ تاہم انسانی زندگی کا کوئی ایک ہی مقصد فرض کرنے کے لئے اتنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسا سوال ہے جس پر تھوڑے چل کر مستقل بحث کرنی پڑے گی۔ یہاں جس بات کا ماننا ضروری ہے وہ صرف اتنی ہے کہ انسان کی زندگی کا کوئی نہ کوئی نصب العین، یعنی ایسا معیار حکم ہے جس کی بنا پر ہم اس کے ایک کردار پر دوسرے سے بہتر ہونے کا حکم لگا سکتے ہیں۔ اس نصب العین یا معیار کی حقیقت کیا ہے، آیا اس کو صرف کسی ایک ہی انتہائی مقصد سے تعلق ہے،

۱۔ ان کو اپنے بچوں کی محبت میں کیسا مزہ ملتا ہے۔ بعض اوقات پردوش کی خاطر وہ اپنے بچے کو دوسرے کے سپرد

کرتی ہے اور صرف اعلیٰ محبت کرتی رہتی ہے گا بنا بچہ جانتی ہے، کسی معاونہ کی خواہاں نہیں ہوتی۔

۲۔ مثلاً شکیبے پسند ایک سائنٹسٹ میں کہتا ہے کہ "ان سب چیزوں سے تنگ کر اب میں سنون موت کا

آرزو مند ہوں" (یا بقول ذوق: اب تو گھپا کہ یہ کہتے ہیں کہ مر جائیگا ۴۴)



41

یا کسی مجموعہ قوانین سے جو کسی اولوالا امر کی طرف سے ہم پر عائد کر دیا گیا ہے، یا کسی انسانی زندگی کے اسوۂ عمل سے، جس کو ہم کسی نہ کسی طرح اپنے اتباع کا مرجع بنالے سکتے ہیں، یا اور جو طریقہ اس نصب العین کے تعین کا ممکن ہو، اس کے معلوم کرنے کی کوشش کتاب کے آئندہ باب میں ہوگی۔ سیر دست اخلاقیات کی یہ تعریف کافی ہے، کہ یہ انسانی زندگی کے نصب العین کے علم کا نام ہے۔

۲۔ ماہیت اخلاقیات | یہ ایک معیاری علم ہے۔ نفس یہ واقعہ کہ اخلاقیات کا تعلق مقصد، نصب العین، یا معیار سے ہے، اُس کو بہت

۱۔ اخلاق کی ماہر حقیقت و نوعیت جاننے کے لئے، سبجوگ کی "تاریخ اطلالیات" درمستثنیٰ آٹھ پیمائش، اپنی اپنی  
 ۲۔ "مکمل" و "مستثنیٰ" سے پہلے کی "اسسٹنٹ نوٹ" Principia Ethica، پہلے اول اور

۱۰۰ "انقلابیات" (مسجد امان ایجنڈا کتب خانہ میں محفوظ ہے۔)

لیکن اس قسم کا علم تنہا ایک اخلاقیات ہی نہیں ہے۔ بلکہ پورا ایک مجموعہ اسی نوعیت کے علوم کا موجود ہے۔ جنکو علی العموم معیاری علوم کہا جاتا ہے، یعنی وہ علوم جو قواعد یا قوانین وضع کرتے ہیں، یا زیادہ صحیح طور سے یوں کہو، کہ جو کسی معیار یا نصب العین کو معین کرتے ہیں، جس کے لئے قواعد و قوانین بنائے جاتے ہیں علم طب یعنی حفظانِ صحت جس میں صحت و مرض کے فرق اور ان قواعد سے بحث ہوتی ہے جو حصولِ صحت، ازالہ مرض، یا بیماری سے بچنے میں کام دیتے ہیں؛ علم تعمیر جس میں مختلف طرح کی عمارتوں اور ان قاعدوں سے بحث کی جاتی ہے، جو پائدار، آرام بخش، اور خوبصورت مکانات بنانے میں ملحوظ رکھنے پڑتے ہیں؛ علم جہاز رانی جس میں جہاز چلانے کے اصول و مقاصد بحث ہوتی ہے، علم خطابت، جس میں تاثیر بیان و حسن تقریر کے اصول بتائے جاتے ہیں؛ علم منطق جس میں فکر صائب کی شرائط و قوانین مذکور ہوتے ہیں، یہ سب کے سب اسی قسم کے علوم ہیں جن میں اکثر مرکب حیثیت رکھتے ہیں، یعنی ان کا ایک حصہ تو واقعات کی تشریح و تحلیل سے متعلق ہوتا ہے، اور ایک حصہ میں نصب العین یا مقاصد سے بحث ہوتی ہے، اور وہ قواعد بتائے جاتے ہیں، جنکی ان مقاصد کے حصول میں پابندی کرنی پڑتی ہے۔ مثلاً طب ہے کہ اس میں مرض کے واقعات و اسباب سے بھی بحث ہوتی ہے اور صحت کے شرائط و قوانین سے بھی۔ اسی طرح علم تعمیر میں مختلف زمانوں کے طرز تعمیر کی بحث بھی ہوتی ہے، اور ان طریقوں کی بھی جیسے ہماری خواہش کے مطابق عمدہ سے عمدہ عمارت بن سکتی ہیں۔ البتہ بعض علوم میں ان دونوں پہلوؤں کا پلہ اس قدر برابر ہوتا ہے کہ یہ فیصلہ کرنا مشکل پڑ جاتا ہے، کہ ان کو علوم طبیعیہ کی فہرست میں جگہ دی جائے یا علوم معیاری میں شمار کیا جائے۔ علم تدبیر مدن میں نمایاں طور پر یہ قباحت نظر آتی ہے۔ لیکن ان صورتوں میں یہ کیا جاسکتا ہے، کہ دونوں پہلوؤں کو باہم ملانے کا کام لیا جائے اور ان پر الگ الگ دو مختلف لیکن قریب التعلق علوم کی حیثیت سے بحث کی جائے۔

اخلاقیات میں نمایاں پہلو بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے؛ لیکن دوسرا رخ بھی بحکم معمم نہیں ہے۔ اخلاقی رجحانات کا بھی، سب سے پہلے، جو درجہ، بسطوح کہ اخلاقی سبب العین یا قہرین کا مثلاً شکوک کے خیالات جو قتل و غارت کو پنا فرض سمجھتے ہیں، نوع انسان کے ایک صرگروہ کی طبعی



زندگی کا اہم واقعہ جس؛ لیکن اخلاق کا کوئی علمی نظام؛ اس فعل کو اس سے زیادہ نصب العین میں نہیں داخل کر سکتا، جتنا کہ کوئی نظام طب الکمل کے غیر معتدل استعمال و پسندیدگی کا تقویٰ دے سکتا ہے۔ یہ مثال گو ایک انتہائی صورت کی ہے؛ تاہم قوم کا اخلاقی احساس اسی سے ملنے جلتے کچھ نہ کچھ مختصات ضرور رکھتا ہے مثلاً جو باتیں آج ایک انگریز میں اخلاقی شرافت و شائستگی کی خیال کی جاتی ہیں، اُن میں بہت سی ایسی بھی ہو سکتی ہیں، جو پرانے زمانے کے ایک دیندار یہودی یا ایفنیاء کے ایک مہذب آدمی کو تقریباً بے معنی نظر آتیں؛ اسی طرح بہت سی چیزیں جو ان قدیم قوموں میں مدوح و مستحسن ہوں گی، آج کل ہم کو شرافت و انسانیت سے بعید معلوم ہو سکتی ہیں۔ مختلف قوموں کے قوانین اخلاق میں اس طرح کے جو اختلافات پائے جاتے ہیں، وہ اخلاقی نصب العین کے محقق کے لئے بالکل لایعنی یا غیر مفید نہیں ہیں۔ اخلاقیات کا کوئی مبصر عالم چاہے وہ کسی اسکول کا بیوں نہ ہو، زندگی کے تمام مختلف حالات میں ایک ہی طرز کے اخلاق و کردار کو پسند نہ کرے، بالکل اُسی طرح، جس طرح کہ سمجھدار طبیب ایک ہی پرہیز و غذا کو ہندوستان اور کنٹا کے مریضوں کے لئے نہیں تجویز کر سکتا۔ اختلاف حالات سے آدمی کے فرائض بھی مختلف ہو پا کر رہتے ہیں؛ اور تانچ کی ترقی کے ساتھ ساتھ انسانی واجبات کی نوعیت میں بھی ترقی لازمی ہے۔ بقول گوئل کے، کہ ”نئے حالات نئے فرائض کی تعلیم دیتے ہیں اور جو چیز کل خوبی کی تھی آج عیب بن جاتی ہے۔“ لہذا سخت گیر سے سخت گیر علمائے اخلاقیات کو بھی مختلف زمانوں اور مختلف مقامات کے قوانین اخلاق میں فرق تسلیم ہی کرنا پڑتا ہے۔ لیکن جو اختلافات ہمکو واقعات لگاتے ہیں، وہ سب کے سب اس نوعیت کے نہیں ہیں۔ کوئی طب الفیوکی سفارش نہ کرے گی؛ اور نہ یہ نظام اخلاق نورات کے ”احکام عشرہ“ اور ”کوہ زیرین“ کے ”غظ“ کو یکساں پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھے گا۔ لیکن پھر بھی میں سب کے سب اخلاقی واقعات ہی، اور اس حیثیت سے تانچ اخلاقیات میں بیان کا مساوی حق رکھتے ہیں، گو امتحان کا مساوی حق نہ رکھتے ہوں۔ لہذا جو علم اخلاقی زندگی کے واقعات سے بحث کرتا ہے، اور جو اُس کے قواعد و نصب العین سے بحث کرتا ہے، ان دونوں میں بین فرق ہے۔ اول الذکر اُس وسیع تر علم کا جزو ہے، جو قوموں کی

باب

عام تشکیل و تعمیر سے بحث کرتا ہے، جس کا نام ”علم الاجتماع“ ہے۔ اور آخر الذکر وہ علم ہے جس کا نام صحیح طور پر اپنے اصلی معنی میں اخلاقیات ہے؛ اس کتاب کا موضوع بحث خصوصیت کے ساتھ ہی آخری علم ہے۔ لیکن اس کی بحث میں ہم اول الذکر کو یکسر نظر انداز نہیں کر دے سکتے۔

۳۔ اخلاقیات علمی علم  
نہیں ہے۔  
ایک اور اہم تفریق بھی لائق ذکر ہے۔ اوپر جن علوم کو معیاری کہا گیا ہے، وہ سب ایک ہی قسم کے نہیں ہیں۔ بلکہ ان میں سے بعض ایسے ہیں جن کا وظیفہ خاص خاص مقاصد کے وسائل حاصل

سے بحث کرتا ہے، اور بعض ایسے ہیں جن کو زیادہ تر نفس مقاصد یا نصب العین کی توفیق و تحقیق سے کام ہے۔ اور علم معیاری کی اصطلاح کو غالباً، اسی آخر الذکر قسم کے ساتھ مخصوص رکھنا بہتر ہوگا، اور اول الذکر کو ”علمی“ کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ علم طب و حفظان صحت) معیاری سے زیادہ علمی علم کی حیثیت رکھتا ہے، اس لئے کہ صحت کے نصب العین معیار کی تحقیق اس کا اتنا کام نہیں ہے، جتنا کہ حصول صحت کے وسائل کا معلوم کرنا۔ بعض لوگ اخلاقیات کو بھی اسی معنی میں علمی علم سمجھتے ہیں اور یہ علی العموم وہ لوگ سمجھتے ہیں جن کے خیال میں کوئی ایک ایسا بسیط مقصد قائم کر لینا ممکن ہے، جو اس نقصان ہونے کی حیثیت سے تمام انسانوں کا مطلوب ہونا چاہئے۔ مثلاً جس فرقہ کو عام طور پر افادیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اُس کے نزدیک ”بڑی سے بڑی تعداد کے لئے بڑی سے بڑی مسرت“ کا حصول انتہائی مقصد ہے، اور اخلاقیات کا کام اسی مقصد کے اسباب و وسائل حاصل سے بحث کرنا ہے، بالکل اُسی طرح جس طرح کہ صحت عامہ کے متعلم کا کام ایسے وسائل کی تحقیق و تلاش ہوتی ہے جو متعدی امراض کو نہ پھیلنے دیں۔ اخلاقیات پر اس نقطہ نظر سے اگر کسی حد تک بحث ممکن ہے، تو اخلاقی نصب العین کی تحقیقات کے بعد، ہم آگے چل کر اس پر غور کریں گے۔ اُس وقت ہم کو معلوم ہوگا کہ وہ کیا اسباب ہیں، جنکی بنا پر اخلاقی زندگی کو کسی ایک بسیط مقصد کی طرف نہیں اوج



کیا جاسکتا۔ اور اس لئے اخلاقی نصب العین کے حصول کے لئے بندے ہوئے قواعد و ضوابط کا کوئی مجموعہ بھی نہیں تیار کیا جاسکتا۔ لہذا اس صورت میں، علم الاخلاق کو علمی علم کہنا درست نہوگا۔ اس کی غرض صرف اخلاقی نصب العین کی تحقیق ہے اس کے حصول کے لئے قواعد وضع کرنے کی فکر میں اس کو نہ پڑنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر معننین نے اسپر عملی حیثیت کی بجائے خالص نظری لحاظ سے بحث کی ہے اور غالباً یہی بہترین مسلک ہے۔ بہر حال یہاں خیال رکھنے والی بات یہ ہے کہ اخلاقیات کو معیاری علم کہنے سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس کو عمل سے براہ راست کوئی سروکار ہے۔ معیاری علم کا کام صرف نصب العین کی تعریف و تخرید ہے، نہ کہ اس کے عامل کرنے کی تدبیریں بتانا مثلاً جالیات ایک معیاری علم ہے، جبکہ مادیاء حسن سے بحث ہے، لیکن اس سے کوئی واسطہ نہیں کہ حسن کہتے پیدا کیا جاتا ہے۔ یہی حال اخلاقیات کا بھی ہے، کہ اس کو صرف نیرو شر کے معیار سے بحث ہے، اس سے مطلب نہیں کہ یہ کیونکر حاصل ہوتا ہے۔

غرض اخلاقیات کو معیارین علم ہے، لیکن اس سے اسکے عملی ہونے کا نتیجہ نہیں نکالنا چاہئے۔

۴۔ اخلاقیات کوئی فن نہیں۔ اگر اخلاقیات کو اپنے اصلی معنی میں علمی علم کہنا درست نہیں، تو فن کہنا اس سے بھی کم درست ہوگا۔ تاہم کبھی کبھی منطق و اخلاقیات دونوں کے بارے میں یہ سوال اٹھایا جاتا ہے،

کہ کیا ان کی نوعیت علم سے زیادہ فن کی نہیں ہے؟ یہاں حالیکہ دونوں کو عمل سے ایک خاص علاقہ ہے۔ بعض لوگوں نے منطق کو فن نظر و فکر کے نام سے تعبیر بھی کی ہے، اور گو اخلاقیات کو کسی نے فن قرار نہیں دیا ہے، تاہم اسپر عملی حیثیت سے

لے جس حد تک اس کو عمل سمجھا جاسکتا ہے اس کی بحث کتاب دوم باب آٹھ میں کی گئی، یہاں جو کچھ بیان آیا ہے اس کو ختم نمبر نہ سمجھنا چاہئے،

۱۔ دیکھو وینٹن کی "مینول آف لاجک (علم منطق)، جلد اول صفحہ ۱۲

سے پورٹروائل کا جگت کا یہی نام تھا۔

باب

بحث ضرور کی گئی ہے، کہ گویا اس کو براہ راست فن کردار سے تعلق ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے، کہ کیا کوئی ایسی شے ہے جسکو فن، فنکار، فنکارانہ فکر، فنکارانہ کردار سے سوسم کہا جاسکے، اس پر ہم آگے چل کر عنقریب بحث کریں گے۔ لیکن اس سوال کا جواب کہ یہ بھی ہوتا ہے اب عام طور پر مسلم ہے کہ بہتر یہی ہے کہ منطق و اخلاقیات پر اس طرح بحث کی جائے کہ براہ راست ان کا ان فنون سے کوئی تعلق نہ ہو۔ البتہ ان وجوہ کی طرف اشارہ کرنا مناسب ہوگا جن کی بنا پر ان علوم کو فن خیال کیا گیا۔

علمی علم کی نسبت یہ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ حقیقت میں یہ علم ہے یا فن ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم علم و فن کے مابین کوئی قطعی حد فاصل قائم کرنے پر مصری ہیں، تو یہ سمجھنا چاہئے کہ علمی علم ان دونوں کے بیچ میں واقع ہے۔ مشہور ہے، کہ علم ہم کو جاننا سکھاتا ہے ورنہ کس نفع لیکن ایک علمی علم ہم کو یہ جاننا سکھاتا ہے کہ کونکر کریں مگر اس قسم کے علم سے اصلاً چونکہ جاننے ہی کا کام لینا مقصود ہوتا ہے، اس لئے فن کے بجائے علم ہی کا نام اس کے لئے زیادہ موزوں ہوگا، البتہ اس کو اپنے مقابل کے فن سے بہت ہی قریب کا رابطہ ہوتا ہے۔ کوئی فن مشکل ہی سے ایسا ہو سکتا ہے جو بالواسطہ مختلف علوم کی ایک بڑی تعداد سے وابستہ نہ ہو۔ مثلاً مصوری کے فن کو، کہ یہ علم المناظر، تشبیہ، علم نباتات، طبقات الارض وغیرہ مختلف علوم سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اسی طرح جہاز رانی کا فن ہے، جسکو حقیقت میں علم مقناطیس، علم سکون سیالات وغیرہ سے بہت کافی مدد ملتی ہے۔ عرض ہر فن اپنے مقابل کے علم کا بہت زیادہ محتاج ہوتا ہے۔ فن خطابت علم خطابت ہی کے علم کا نام ہے، بشرطیکہ یہ کوئی علم ہو؛ اسی طرح شمشیر زنی کا فن، شمشیر زنی کے علم ہی پر عمل کا نام ہے۔ اصل یہ ہے، کہ اگر علمی علم کی تمام تفصیلات کا احاطہ کر لیا جائے تو اس کے مقابل کے فن کے لئے کوئی ایسی بات نہ رہے گی جو اس علم میں نہ آگئی ہو۔ شمشیر زنی کے فن کی یہی صورت ہے۔ تاہم یہاں بھی علم و فن کا فرق صاف طور پر نظر آ سکتا ہے۔ اس لئے کہ ایک شخص ممکن ہے کہ شمشیر زنی میں استاد ہو، اور پھر بھی اس کے فن سے تابلہ ہو؛ اسی طرح اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے، لیکن اکثر



صورتوں میں علم فن کا یہ فرق اس سے بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے، کیونکہ فن میں علمی العموم بہت سی ایسی باتیں ہوتی ہیں جنکو ہم قوانین علم کی بندش میں کسی طرح جکڑ ہی نہیں سکتے۔ بعض بعض فن ایک خاص ڈھب، ملکہ یا ذوق پر اس طرح موقوف ہوتے ہیں، گناہ کے مقابل کا کوئی علم شکل ہی سے پیش کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً طباشی کا کوئی علم نہیں، اسی طرح شاعری کا بھی کوئی علم نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ ایک مفہوم ایسا ضرور ہے، جس کے لحاظ سے کردار اور فکر دونوں کو فن کہا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ دونوں ایسے افعال ہیں، جنکے لئے آدمی میں پہلے سے ایک خاص خدا داد ذوق و صلاحیت موجود ہوتی ہے، وہ خاص اصول پر چلتا ہے، اور مشق و تمرین سے ان میں کمال پیدا کر سکتا ہے۔ مگر اس معنی کر کے یہ جبر قسم کے فن ہیں، ان پر علم کی حیثیت سے کوئی بحث نہیں ہو سکتی۔ قوانین کی بندش میں ان کو جکڑا جاسکتا ہے۔ بلکہ جن لوگوں میں قدرۃ خدا داد اخلاقی استعداد موجود ہے، اور زندگی کا وسیع تجربہ رکھتے ہیں، وہ اپنے تجربہ کے نتائج سے نوع انسان کو فائدہ پہنچا سکتے ہیں، اور بنیاد فن اخلاق کے مسلم کہہ جاسکتے ہیں۔ لیکن علم الاخلاق کے محقق پر ایک علمی شخص ہونے کی حیثیت سے معلم یا داعی بننے کا فرض کسی طرح نہیں عائد ہو سکتا۔ نیز اخلاقیات کو اعتدال سے پہلے اصلی معنی میں بھی کوئی علمی علم ہوتا، تو بھی وہ اخلاقی اعمال کے صرف عام اصول ہی سے بحث کر سکتا، باقی نفس عمل کا تعلق جزئیات اعمال سے ہوتا ہے۔

یہ کہنا بہت بڑا غلط فہمی علم ہے، لیکن یہاں علم کا لفظ فن کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ان دونوں میں فرق نہ کرنے سے سنت منطو بحث ہوتا رہا ہے۔ مثلاً کارلائل نے شاعری سے موازنہ کرتے ہوئے کہا، کہ علم شاعری۔۔۔ ایسا شخص ہے، جس سے یہ سیر مدح آج کل مسلمہ طور پر علم کے اصل معنی میں علم ہے اور شاعری کی صفت کے معنی سے ہو کوئی اسطہ نہیں۔

یہ مسئلہ بن۔ پی گھان اور سٹ ای بی جیکسن نے حال میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام کرنا اس پر حیثیت میں "Conduct as a Fine Art" ہے لیکن اس سے ٹوی کنسی کا وہ مضمون

ماہنامہ سب سے بڑا ہے، جس نے "فن چینیٹ ایک فن لائف" کا حصار

میں شائع کیا ہے۔ وہ اس علم اخلاق کے واضح نہیں، بلکہ مسلم اخلاق سے۔

باب

جن کا عام اصول کے بیان سے کامل احاطہ واستقصا نہیں ہو سکتا۔ فن اخلاق کی تلقین کے لئے \* مثال یا نمونہ اصول سے بہتر ہوتا ہے، اور تجربہ اصول و مثال دونوں سے بہتر ہے۔ لہذا اگر اخلاقیات کا کام اصول عمل بتانا ہوتا، (یعنی یہ عملی علم ہوتا تو بھی اس کے اصول عمل اخلاق کی تلقین کے لئے کافی نہ ہوتے۔ لیکن اخلاقیات چونکہ معیاری علم ہے، اسلئے اولہ و ثانی کا ضابطہ بنانا، اس کا مطلقاً فرض نہیں، اسس کا کام صرف زندگی کے نصب العین کی تحدید و تعریف ہے۔ رہا یہ امر کہ نصب العین کی یہ تحدید اصول عمل کی جانب کس حد تک رہنمائی کر سکتی ہے، اسکی بحث آگے آئیگی۔

۵۔ کیا کردار کا کوئی فن ہو سکتا ہے۔ اب ہم اس کے بعد سوال کرتے ہیں، کہ کیا صحیح معنی میں سرے سے کوئی ایسا فن ہونا ممکن ہے، جسکو فن کردار کہنا جائز ہو۔ ذرا غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا۔ کہ اس قسم کا کوئی فن قرار دینا نہایت ہی بحث طلب و قابل اعتراض بات ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ فن کا لفظ مختلف و متفاوت معانی میں استعمال ہوتا ہے فنون صنایعہ کی جو نوعیت ہے وہ فنون لطیفہ کی نہیں ہے۔ اول الذکر کی غرض ایسی چیزیں یا مصنوعات تیار کرنا ہوتی ہے، جو کسی دوسرے مقصد کا آلہ ہوتی ہیں، بخلاف اس کے ثانی الذکر کے مصنوعات ہی بذات خود مقاصد بھی ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں صورتوں میں فن کا براہ راست مقصود کسی نہ کسی شے کا بنانا یا پیدا کرنا ہی ہوتا ہے۔ اخلاق کی یہ صورت نہیں معلوم ہوتی۔ اس کا تعلق کسی چیز کے پیدا کرنے یا بنانے سے نہیں ہے بلکہ محض عمل یا عامل ہونے سے ہے، ہاں یہ البتہ کہا جاسکتا ہے کہ اس عمل کی قیمت کسی خاص انتہائی مقصد یعنی اس الفضائل کو پیش نظر رکھ کر ہی قائم کیجاتی ہے اس صحت پر تو ہم آگے چل کر بحث کریں گے؛ مگر اتنا بہر حال سمجھ لینا چاہئے کہ کردار کو کسی قسم کے فن کی تحت میں داخل کرنا اخلاقیات میں پہلے ہی قدم بہ گمراہ ہونا ہے ذیل میں مذکورہ بالا فرق و امتیازات کا یکجا ذکر کر دینا مناسب ہوگا۔

(۱) نیکی کا وجود صرف ایک اچھا مصور تو وہ ہے جو خوبصورت تصویریں بنا سکتا

فعلیت میں ہے۔

ہے: بخلاف اسکے اچھا آدمی وہ نہیں، جو صرف اپنے کام کر سکتا ہے، بلکہ واقعاً کرتا ہے۔ اچھا مصور بہرحال نیکی



اچھا ہے، چاہے، سوتا ہو، چاہے سفر میں ہو، یا کسی اور وجہ سے اپنے فن میں مشغول نہ ہو۔ لیکن اچھا آدمی سونے یا سفر کی حالت میں بھی اس وقت تک اچھا نہیں ہے جب تک اس کا سونا اور سفر بھی اچھا یعنی داخل خیر نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ اچھائی یا نیکی، مجرد استعداد و قوت کا نام نہیں ہے، بلکہ فعلیت کا۔

یاد جو دیکھ یہ ایک سیدھی سی بات ہے پھر بھی قدیم فلاسفہ نے اس میں سخت ٹھوکریں کھائی ہیں، اور کسی چیز میں شائد اتنا گمراہ نہیں ہو سکے ہیں، جتنا کہ نیکی کو فن خیال کرنے میں۔ فلاطون کی کتاب جمہوریت میں سقراط کہتا ہے کہ اگر عدل نام ہے ملک کی رعایت و حفاظت کا تو عادل آدمی ایک طرح کا چور ٹھہرے گا، اس لئے کہ جس قسم کی ہوشیاری انسان کو ملک کی حفاظت کے لئے درکار ہے، وہی ایسے چرانے کے کام میں بھی آسکتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عدالت کسی قسم کی ہوشیاری یا قوت و امکان کا نام نہیں ہے۔ بلکہ عمل کا نام ہے۔ عامل وہ نہیں ہے، جو ملک یا آباد کی حفاظت محض کر سکتا ہے، بلکہ وہ ہے، جو واقعاً کر سکتا ہے۔ لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ ملکیت کے تحفظ میں جو عقل و صلاحیت کام دیتی ہے وہی اس کے غصب کرنے میں بھی کام دیتی ہو، لیکن حفاظت کا عمل یقیناً غصب کے عمل سے بالکل جداگانہ ہے۔ جو شخص کسی معاملے کی نسبت جانتا ہے، کہ سچا واقعہ کیا ہے، وہ اس کے بارے میں بلاشبہ زیادہ کامیابی سے جھوٹ بول سکتا ہے۔ پھر بھی سچا جھوٹ

لے پیچ ہے کہ مصور کی خوبی و کمال کا فیصلہ اس کے عمل تصویر کشی ہی سے کیا جاسکتا ہے، گر نا بل غلط بات یہ نہ کہ اگر کسی وقت وہ مصوری میں مشغول نہ ہو تو اس سے اس کے اچھے مصور ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑ سکتا۔ لیکن ایک نیکی کا یا آدمی نیکی کا ہی سے کنارہ کسی کے بعد نیکی کا نہیں رہ سکتا، یہ ایسا مل ہے، جس میں تعطل و تشرمت کی بھی گنجائش نہیں۔ چارلس لیم نے اشارۃً لکھا ہے کہ بعض قسم کے کامیڈیوں سے جو لطف حاصل ہوتا ہے، اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان کی بدولت ہم تھوڑی دیر کے لئے اخلاقی شعور کے بوجھ سے ہلکے ہو جاتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ صحیح ہو، لیکن ان کامیڈیوں میں جن چیزوں کی تصویر کشی جاتی ہے اگر کوئی شخص طبعیت کو اخلاقی کے بوجھ سے ہلکا کرنے یا استراحت کی خاطر ان پر دم بھر کے لئے بھی واقعی زندگی میں عمل پیرا ہو جائے تو اتنی دیر کے لئے وہ نیکی کا نہیں رہ سکتا۔

اپ

بولنے والا شخص سچ بولنے والے سے بالکل ہی مختلف ہوتا ہے؛ انسانوں میں ذوق صرف صلاحیت ہی کے فرق پر نہیں بلکہ اعمال کے فرق پر بھی مبنی ہوتا ہے۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ خبیثت سے خبیثت جھوٹ بولنے والے، بھی فن دروغ بانی کی کوئی خاص صلاحیت نہیں رکھتے۔ اسی طرح دوسرے رذائل کے گرفتاروں کا بھی اکثر یہی حال ہوتا ہے کہ عیب کرنیکا ہنر نہیں رکھتے مگر کرتے ہیں۔ مثل مشہور ہے، کہ ”شیطان گدھ ہے۔“

(۲) اصل کی اسرارہ ہے ایک انارشی آدمی جبکو کسی خاص فن سے کوئی مس نہیں نہایت اچھے دل و ارادہ کا ہو سکتا ہے؛ لیکن دل و ارادے کی اچھائی

سے وہ دنیا میں کسی فن کا ماہر نہیں بن سکتا۔ اخلاقیات اس کے نیکو کاری میں، بقول کینٹ کے، ”نیک ارادہ بہر حال نیک ہے“ اس لئے نہیں کہ اس سے کیا نتیجہ یا اثر ظاہر ہوتا ہے؛ نہ اس لئے کہ وہ کسی خاص مقصد تک پہنچا سکتا ہے، بلکہ صرف اس لئے کہ وہ ایک اچھا ارادہ ہے۔ ”حتیٰ کہ اگر ناموافق حالات کی وجہ سے یہ ارادہ مطلقاً نہ پورا ہو، اور اپنی انتہائی کوششوں کے بعد بھی اس کا کوئی حاصل نہ نکلے اور صرف ارادہ کی نیکی ہی نیکی بات لگے (بشرطیکہ یہ خالی خواہش نہ ہو بلکہ اپنے بس کی کوئی جدوجہد اٹھانہ رکھی جائے)، تو بھی یہ محض اپنی ذاتی روشنی سے ہیرے کی طرح چمکے گا۔“ اس طرح کہ گویا اس کا سارا جوہر خود اسی کے اندر ہے۔ ”ایسے ہی آدمی کی نسبت جس کو اپنے اعلیٰ فضائل اخلاقی کے اظہار کے لئے موافق حالات اور وسعت حاصل نہ ہو اور بطور بھی کہتا ہے، کہ ”اس کی شرافت اندر سے مجسم ہو کر چمکتی ہے۔“ یہ سچ ہے کہ فنون لطیفہ میں بھی قصد و ارادہ کچھ نہ کچھ اہمیت ضرور رکھتا ہے؛ اور کثرت کے ساتھ گفتگو بھی اپنے ذاتی حسن کی ایک شان رکھتی ہے۔ اسی طرح دوسری طرف نکر دماغ میں

لے دیکھو۔ ”یٹا فکرس آف مائرس“ (اہلیات اخلاق)

لے دیکھو اور اسٹوکل ”کتاب الاخلاق“ ۱۱/۱۲-۱۳

تھ براؤننگ مشہور شاگرد تھا ہے کہ ”ڈرائنگ میں اگر کوئی غلط خط کھینچ گیا تو وہ قابل موقوفی ہے، کیونکہ اس کی مثل جسم کی ہے جس کی روح یعنی قصد و ارادہ صمیم ہے، ایسے کہ وہ بچے کو سمجھانا چاہتا ہے، لیکن یہاں ڈرائنگ پر جو حکم لگایا گیا ہے، وہ فن نقاشی کے من سے زیادہ اخلاقی نقطہ نظر پر مبنی ہے۔“ اس کا قصد و ارادہ صمیم ہے، ”یہ حکم جمالیاتی نقطہ نظر سے نہیں ہے، گو جسم و روح، یعنی ہڈی اور انھار، ہر کی تفریق کا تعلق جمالیات ہی سے ہے۔“



بھی اگر ایک آدمی برابر خطا پر خطا کرتا چلا جاتا ہے، تو ہم سمجھنے لگتے ہیں، کہ اس کی نیت ہی میں کچھ بل ہے، یعنی یا تو اس نے اچھی طرح غور نہیں کیا ہے، یا اس کے ارادہ خیر میں پورا عزم نہیں تھا۔ تاہم یہ فرق ہر حال میں قائم رہتا ہے، کہ فن میں اصل چیز ظاہری نتیجہ ہے، اور اخلاق میں اصل چیز باطنی قصد یا ارادہ ہے۔ بلکہ یوں کہو، کہ اخلاق میں ظاہری حصول مقصد کو باطنی فعل یا ارادے سے جکا یہ نتیجہ ہوتا ہے، الگ نہیں کیا جاسکتا۔

۶۔ کیا کوئی علم، اس واقعہ سے کہ کردار کو کوئی فن قرار دینا، قابل اعتراض ہے، اس میں بھی شک پڑ جاتا ہے کہ کوئی علم کروا رہی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ علم سے عام طور پر ایسی مراد اپنے تجربات کے کسی

خاص حصہ کی تحقیق ہوتی ہے۔ مگر اخلاق کا تعلق ایک خاص نقطہ نظر سے تمام تجربات کے ساتھ ہے، اور وہ فعلیت، (یعنی مقاصد یا نصب العین کی طلب کا نقطہ نظر ہے۔) پیشہ وارانہ کا قول ہے، کہ "تین چوتھائی زندگی کردار ہے" لیکن مقصدی فعلیت کے لحاظ سے، سچ یہ ہے کہ سامر محاذ زندگی ہی کس داسا ہے لوگ عام طور پر طلب صداقت (علم) اور طلب حسن (فن لطیف) کو اخلاقی زندگی سے؛ اس کے محدود مفہوم کی بنا پر، ایک جداگانہ فتنے سمجھتے ہیں؛ مگر جب صداقت اور حسن کو ان مقاصد کی نگاہ سے دیکھا جائے جن کو آدمی حاصل کرنا چاہتا ہے، تو ان کی طلب بھی کردار ہی کی تحت میں داخل ہو جاتی ہے۔ اور دوسرے مقاصد کی طرح ان کی بحث بھی علم اخلاق کے دائرے میں آ جاتی ہے۔ لہذا علم سے مراد اگر انسانی تجربہ کی صرف کسی ایک شاخ کی تحقیق ہوتی ہے، تو اس معنی میں اخلاقیات مسلم ہی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہ ایک شعبہ ہے فلسفہ کا، جس میں تحسیر بہ سے من حیث المجموع بحث کی جاتی ہے۔ مگر یہ فلسفہ کا بس ایک شعبہ ہی ہے، کیونکہ اس میں تجربہ پر صرف ایک ہی حیثیت یعنی محض ارادہ یا فعلیت کی رو سے بحث ہوتی ہے، انسان سے بہ حیثیت جاننے والے یا لطف اٹھانے والے کے

۱۔ کتاب اولی کے چوتھے باب میں اس پر زیادہ مفصل بحث ہوگی۔

۲۔ یہ خیال رکھنا چاہیے کہ علم سائنس کا ترجمہ کیا گیا ہے۔

۱۔ اسکو براہ راست کوئی بحث نہیں ہوتی اسکو فقط کمریو اسنے بغیر غایت طالب انسان سے واسطہ ہے۔ لیکن انسان کی فعلیت، ماہیت خیر، اور طلب خیر ان چیزوں پر وہ کامل اعتوا کے ساتھ بحث کرتا ہے، اسی بنا پر بعض مصنفین اسکو اخلاقی فلسفہ یا فلسفہ اخلاقیات کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ کیونکہ تجربہ پر کلی و جامع حیثیت سے بحث کرنا علم کا نہیں بلکہ فلسفہ ہی کا کام ہے۔ اسی طرح منطق اور جمالیات بھی، جو اخلاقیات کے ساتھ بہت زیادہ مماثلت رکھتے ہیں، علم سے زیادہ فلسفہ میں داخل ہیں۔ لیکن علم اپنے وسیع ترین معنی میں مخصوص علمی اور فلسفیانہ دونوں کی قسم کی تحقیقات کے لئے مستعمل ہو سکتا ہے۔ علم کے مختلف شعبوں میں اخلاقیات کی جگہ کہاں ہے، اسکو زیادہ متعین طور پر اگلے باب میں بیان کرنے کی کوشش کی جائیگی۔

۴۔ خلاصہ۔ | اس باب میں علم الاخلاق کی صرف ایک عام نوعیت کا بیان

کرنا مقصود تھا۔ لیکن طالب علم کو معلوم رہنا چاہئے، کہ مختلف مصنفین نے اس پر مختلف طریقوں سے نگاہ ڈالی ہے، بعض نے اس کو براہ راست ایک عملی علم سمجھتے ہیں، بعضے ہیئت یا کیمیا کی طرح اسکو ایک خالص نظری علم خیال کرتے ہیں۔ میں نے اسکو معیاری حکمرانی کا راستہ اختیار کیا ہے۔ لیکن یہ فرق اسوقت تک پوری طرح طالب علم کی سمجھ میں نہیں آسکتا، جب تک معیار اخلاق کے اصولی نظریات کے باہمی فرق کو پہلے اچھی طرح نہ سمجھ لیا جائے۔ اصل یہ ہے کہ اخلاقیات میں اس بات کو یاد رکھنا چاہئے (جیسا کہ بہت سے دوسرے پیچیدہ علوم میں بھی ہوتا ہے)، کہ تعریف یا موضوع علم صحیح طور پر شروع میں نہیں، بلکہ آخر میں جا کر سمجھ میں آتا ہے۔ ان امور کے خیال رکھنے کے بعد امید ہے کہ اس باب میں اجمالاً جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ من وجہ اخلاقیات کے ابتدائی تعارف کے لئے کافی ہوگا۔

حاصل بحث یہ ہے، کہ۔

۱، اخلاقیات وہ علم ہے، جس میں کردار کے نیک و بد، خیر و شر ہونے کے

معیار یا نصب العین سے بحث ہوتی ہے۔



- (۲) یہ معیاری علم ہے، عام جزمی علوم میں اس کا شمار نہیں ہے۔  
 (۳) گوہر کو عملی زندگی سے خاص تعلق ہے، لیکن اسکو عملی علم کہنا صحیح نہیں ہے۔  
 (۴) فن کہنا اور بھی غیر صحیح ہے۔  
 (۵) کردار کو کوئی فن قرار دینا تو قطعاً غلط ہے۔  
 (۶) علم کردار کی اصطلاح بھی قابل اعتراض ہے، اسلئے کہ نصب العین کردار کی تحقیقات کی جو نوعیت ہے وہ علمی سے زیادہ فلسفیانہ ہے۔

## تعلیق

### جزمی اور معیاری علوم

جزمی اور معیاری علوم میں جو تفریق کی گئی ہے، اس کی اصل کتاب میں مزید تفصیل ملے ہوئے ہوتی، اس لئے ایک تعلیق کے ضمن میں طالب علم کو اس امر پر متنبہ کر دینا بہتر معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں جو فرق بتایا گیا ہے، وہ بالکل قطعی نہیں ہے اور نہ اس کو جو مع دعامر سمجھنا چاہئے۔ غور کرنے سے محکوم معلوم ہوگا کہ بہت سے علوم جو درجہ اولیٰ

لے پر درجہ اولیٰ، اسی ٹیکر نے مسئلہ کردار میں ”پرپلم آف کائنات“ کے نام سے جو نہایت ہی اہم کتاب لکھی ہے، اس میں بہت شد و مد سے مخالفت کی گئی ہے، کہ اخلاقیات کو فلسفیانہ علم نہ سمجھنا چاہئے۔ چنانچہ بعض اور لوگوں نے بھی قریباً ہی اسے اختیار کی ہے۔ لیکن اس مخالفت کا عام نتیجہ اس بات کی طرف لے جاتا ہے، کہ اخلاقیات سرے سے کوئی علم ہی نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان مصنفین نے اخلاقی تحقیقات کے ان پہلوؤں کی جانب توجہ دلانے میں، جو زیادہ تر خالص واقعاتی حیثیت رکھتے ہیں، ایک اہم خدمت انجام دی ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ پہلو اخلاقیات کی بہت زیادہ صحیح طور پر علم لا جمل سے متعلق ہے، علم الاخلاق کی حقیقت و موضوع کے متعلق ایک لمپسپ کو کسی قدر عجیب خیال کروں گی کہ کتاب ”فلاسفی آف دی پریکٹیکل“ میں لیا گیا۔

ہیں، اُن میں بھی معیاری نوعیت کے عناصر موجود ہیں۔ اسکی توضیح کے لئے ہیئت کے اُس عالم کا قول خوب ہے، جس نے اس سوال کا جواب، کہ ”سیارے کس طرح حرکت کرتے ہیں؟“ یہ دیا تھا، کہ ”یہ تو میں نہیں جانتا کہ سیارات کس طرح حرکت کرتے ہیں، البتہ یہ جانتا ہوں، کہ اُن کو کس طرح حرکت کرنی چاہئے، اگر اُن کا وجود ہے!“ اس میں شبہ نہیں کہ یہ جواب بہت عجیب معلوم ہوتا ہے، لیکن اس سے یہ حقیقت روشن ہو جاتی ہے کہ جزمی علوم میں بھی ایسی بہت سی باتیں ہیں، جو ذہنی معیار کے تابع ہوتی ہیں۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ مابعد الطبیعیات کے طلبہ کو اپنے مطالعہ میں تھوڑی سی ترقی کے بعد معلوم ہو جائے گا، کہ قانون علت و معلول جیسے اصول تک بقول کینٹ کے، ایسی چیزیں ہیں جو رہنمائی کے لئے وضع کر لی گئی ہیں۔ اسی طرح دوسری طرف وہ علوم جو خالص معیاری ہیں، وہ بھی ایک معنی کے صرف ”کیا ہونا چاہئے“ کہتے ہیں، بلکہ ”کیا ہے“ کہتے بھی بحث کرتے ہیں منطق کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ اس میں فکر صائب سے بحث ہوتی ہے، لیکن ایک نہایت صحیح معنی کی بنا پر یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے، کہ غیر صائب فکر، فکر ہی نہیں ہے، اور اس نقطہ نظر کی رو سے، منطق کو فکر میں من حیث فکر کے اصول سے بحث ہوگی۔ علیٰ بنا جس چیز کو ہم حسین نہیں مانتے، اُس کی نسبت دعویٰ ہو سکتا ہے، کہ ہم اُسکو حقیقت میں جانتے ہی نہیں، اور جو فعل خیر نہیں ہے وہ اپنے پورے معنی میں مرے سے فعل ہی نہیں ہے۔ لہذا جزمی اور معیاری علوم جو فرق بیان کیا گیا ہے، وہ اس قسم کا ہے، جو بڑی حد تک، وسعت مطالعہ کے بعد ٹوٹ جاسکتا ہے۔ اصل میں اس فرق کا شہر بھی اُسی طرح کی سہولت پیدا کرنے والے فروق و امتیازات میں ہے، جیسے کہ جس اور فکر، علم اور ارادہ، روح اور مادہ وغیرہ میں بیان کئے جاتے ہیں، جنکی اتہامیں ضرورت ہوتی ہے، لیکن تدریج ترقی نظر کے ساتھ ساتھ فنا ہوتے جاتے ہیں۔ تاہم اتنا پھر بھی صحیح ہے، کہ عمومی جزمی علوم مثلاً علم نباتات و علم افعال الاعضاء وغیرہ کا اصلی مقصد تجربہ کے واقعات کو کسی

علم یعنی یہ نہایت کرتا مشکل ہے، کہ عالم میں واقعی علل و معلولات کا سلسلہ ہے، البتہ ذہن چاہتا ہے، کہ ایسا ہونا چاہئے، اس لئے اُس نے اپنی یا نظریات کی رہنمائی کے لئے اس قانون کو وضع کر لیا ہے۔ م  
کہ افعال الاعضاء کی صورت میں یہ بیان اس حد تک ترمیم طلب ہے کہ یہ علم، ذہنی تصورات پر امن کی معیاری حالت سے بحث کرتا ہے۔



ایک رشتہ میں صرف منسلک کرنا یا انکی تنظیم و ترتیب ہوتی ہے، بخلاف اس کے منطبق و اخلاقیات کو اصلاً معیار حکم سے بحث ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کتاب میں علوم کی تفریق و تقسیم پر کوئی مفصل و جامع بحث نہیں ہو سکتی؛ تاہم امید ہے کہ ذیل کی ایک سوٹی سی تقسیم سے ان کے باہمی علائق کا اندازہ ہو جائیگا۔

۱۔ عام علوم، مثلاً علم نباتات، علم الحیات، فسیح، و طبقات الارض وغیرہ کی نسبت مجموعی حیثیت سے یہ کہنا درست ہوگا، کہ یہ خاص خاص صنف کے واقعات کی تحقیق و تنظیم کی کوشش کرتے ہیں۔

۲۔ معمولی تجربی علوم، مثلاً ریاضیات، میکانیکیات، ہیئت کے زیادہ نظری حصوں میں بھی واقعات ہی کی تفصیل و توجیہ ہوتی ہے؛ لیکن اس توجیہ کے لئے ایسے مفروضات سے کام لینا پڑتا ہے، جو اکثر ذہنی معیار کو مستلزم ہوتے ہیں، مثلاً ریاضیات کہ اس میں خط مستقیم وغیرہ کے کامل معیاروں کو ماننا پڑتا ہے۔

۳۔ معیاری علوم مثلاً منطق، جالیات اور اخلاقیات ان میں اصلاً جزئی واقعات سے نہیں، بلکہ معیار حکم سے بحث کی جاتی ہے۔

۴۔ عملی علوم، مثلاً طب، تعمیر خطابت وغیرہ میں یہ ہوتا ہے کہ ان معیاروں کو پیش نظر رکھ کر اصول عمل قائم کئے جاتے ہیں۔ اس طرح تمام معیاری علوم عملی بنائے جاسکتے ہیں۔ رہے فنون تو ان کا کام اپنے اصلی معنی میں خاص خاص نتائج کے پیدا کرنے کے لئے، خاص خاص صنف کے عملوں کا انجام دینا ہے۔ یہ عملی علوم کے وضع کردہ اصول کے تابع ہوتے ہیں، اور عملی العموم اس قسم کے ایک سے نامر عملوں کے متتابع ہوتے ہیں۔

۵۔ جو علوم انگریزی میں "موجی" کا لاحقہ رکھتے ہیں، مثلاً جیاتی، بیاتی، ساکاتی، سوشیالوجی، وہ عملی العموم جہزی علوم ہوتے ہیں، اور جو "اک" لاحقہ رکھتے ہیں، مثلاً میتھیمٹکس، میکانکس، لاجک، ایٹھکس وغیرہ وہ زیادہ تجربی و معیاری ہوتے ہیں۔ مگر یہ صرف ایک تخمینہ حد تک درست ہے اور وہ بھی اگر ایات "کے لاحقہ کو" ایک "والے علوم کے ساتھ خاص کر لیا جائے تو یہ فرق قائم ہو سکتا ہے جیسا کہ ایک حد تک ہے۔ ریاضیات، اخلاقیات، منطقیات، جالیات وغیرہ کے لئے مستعمل ہے۔

ایک بات اور بھی یاد رکھنے کی ہے، کہ جس علم کو ایک علم سمجھا جاتا ہے، وہ اکثر ایسے عناصر پر مشتمل ہوتا ہے، کہ اگر ان کو الگ الگ کر کے دیکھا جائے، تو یہ ایک علم مذکورہ بالا کئی کئی، بلکہ تمام علوم سے لیے با دیگرے متعلق نظر آئے گا۔ مثلاً علم سیاست، تمدن کو لو کہ جہان تک اس میں تاریخی حیثیت سے تجارتی زندگی کے واقعات، اور ان کی تنظیم سے بحث ہوتی ہے یہ جزئی علم ہے اور اس لحاظ سے کہ اس میں مرقا بلکہ کی کامل آزادی کے احوال اور ان کے نتائج سے بحث ہوتی ہے، یہ ایک تجریدی علم ہے۔ اس نقطہ خیال سے کہ کارباری آزادی کا اس میں ایک ایسا معیار قائم کیا جاتا ہے، جس کے مطابق تجارتی زندگی کے واقعات چلنے چاہئیں یہ معیاری علم بن جاتا ہے اور جب یہ اس معیار کو اصحاب سیاست، ارباب تجارت اور اہل حرفہ، یا اجتماعی مصلحین کی رہنمائی کے لئے استعمال کرتا ہے، تو اس کی حیثیت ایک عملی علم کی ہو جاتی ہے۔ اور پھر جب مختلف طبقے کے لوگ اپنے معمولی فہم و ذوق کی رہنمائی میں اس سے کام لیتے ہیں، تو یہ فن بن جاتا ہے، جس کے لئے اس مخصوص علم کے جاننے کے علاوہ اور بھی مختلف قسم کی معلومات کی حاجت پڑتی ہے۔

لہذا معلوم یہ ہوا، کہ علوم کی ترتیب و تقسیم کا کام اتنا سہل و آسان نہیں ہے، جیسا کہ اصل کتاب کے پڑھنے سے طلبہ کو خیال پیدا ہوا ہو گا۔ ہمارے موجودہ مقصد کے لئے، جو فرق و امتیاز خاص طور پر اہمیت رکھتا ہے، وہ جزئی اور معیاری علوم کا باہمی فرق ہے، یعنی ایک تو وہ علوم ہیں، جن کو اصل تعلق کسی صنف کے خاص واقعات سے ہوتا ہے، اور دوسرے وہ، جن کو بالذات کسی ذہنی معیار سے بحث ہوتی ہے۔ علم النفس اور منطق جنکو ہم اغلباً اخلاقیات سے پہلے پڑھ چکے ہو، نیز علی الترتیب جزئی و معیاری کے زیر بحث فرق کی پوری مثال ہیں۔ علم النفس شعور کے واقعات سے بحث کرتا ہے، جس میں وہ واقعات بھی داخل ہیں، جو حکم و استدلال کے کام آتے ہیں اور منطق میں حکم و استدلال کی صحت و صواب کے معیار سے بحث ہوتی ہے۔



## باب دوم

### اخلاقیات کا دوسرے علوم سے تعلق

۱۔ تمہید

اوپر جو کچھ بیان ہوا، اُس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقیات کا تعلق علوم کے اُس شعبے سے ہے، جس کا نام فلسفہ ہے۔ فلسفہ کی عام ماہیت و تقسیمات کا سوال ایک حد تک مختلف فہم مسئلہ ہے؛ اور یہاں اس بحث میں پڑنا یقیناً ہمارے دائرہ سے باہر ہے؛ البتہ ذیل کی تشریحات سے امید ہے، کہ طالب علم کو مدد ملے گی، اور زیادہ غلط فہمی نہ واقع ہوگی۔ باقی آگے چل کر، فلسفہ کے وسیع مطالعہ کے بعد اگر اُس کو ہماری تشریحات میں کچھ ترمیم کی ضرورت محسوس ہو، تو اس کو وہ بجائے خود کر سکتا ہے۔

فلسفہ عبارت ہے ماہیت تجربہ کی من حیث المجموع تحقیق و مطالعہ سے۔ خاص خاص علوم میں ہمارے تجربہ کے خاص خاص حقوں سے بحث ہوتی ہے، لیکن فلسفہ اپنے عام و مرکزی اصول کی روشنی میں اسکو من حیث المجموع سمجھنا چاہتا ہے۔ اس کے لئے وہ عالم کے مختلف عناصر کی تحلیل اس حیثیت سے کرتا ہے، جس حیثیت سے، کہ یہ عالم ہمارے علم میں آتا ہے۔ فلسفیانہ بحث و تحقیق کا یہی شعبہ ہے جس کو صحیح طور پر علمیات کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد دوسری بحث تجربہ کے مختلف عناصر کی اصل پیدائش کا پتہ لگانا ہے، یعنی اُس عمل کی تحقیقات جس سے افراد اور اقوام کے شعور میں تجربہ کا نشو و نما ہوتا ہے۔ یہ علم النفس کا کام ہے۔ اس شعوری تجربہ اور اس کے نشو و نما کی تحقیق و تفحص سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ دو اجزا پر مشتمل ہوتا ہے، ایک حقہ تو ان واقعات کا ہوتا ہے جن کا مختلف طریقوں سے ہمکو شعور ہوتا رہتا ہے اور دوسرا حقہ نصب العینوں کا ہوتا ہے۔ شعور کے خاص خاص واقعات کی بحث تو خاص خاص علوم سے متعلق ہے؛ یا فلسفہ کے جس شعبہ میں اُن پر گفتگو ہو سکتی ہے، وہ فلسفہ طبعی ہے۔

باب

باقی تجربہ کا دوسرا جز یعنی نصب العین، اس کی تین قسمیں ہیں، جو شعور کے علمی، احساسی، اور ارادی تین رخوں کے بالمقابل پائی جاتی ہیں، ان کا نام صداقت، حسن، اور خیر ہے، جو علی الترتیب منطق، جمالیات اور اخلاقیات تین علموں کا موضوع ہیں۔ سب سے آخری سوال یہ پیدا ہوتا ہے تجربہ کے یہ مختلف عناصر جو حقیقت رکھتے ہیں، اس کی کیا حیثیت و نوعیت ہے۔ تحقیقات کے اسی شعبہ کا صحیح نام علم الوجود ہے علم کے ان مختلف شعبوں میں پہلے اور آخری یعنی علیات اور علم الوجود کے ڈانڈے ایک دوسرے سے لمبا تھے ہیں؛ اور انہی دونوں کے مجموعے کا نام مابعد الطبیعات ہے جو الف سے ی تک تمام علوم فلسفہ کو محیط ہے،

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقیات مع منطق و جمالیات کے علم النفس اور مابعد الطبیعات کے بیچوں بیچ میں واقع ہے؛ اور ان علوم کے باہمی تعلق کو ہم نے اوپر جس طریقے سے بیان کیا ہے، اس کی نسبت چاہے جو کچھ بھی خیال کیا جائے، لیکن اتنا عام طور پر مسلم ہے کہ اخلاقیات کو منطق و جمالیات میں سے ہر ایک کے ساتھ نہایت ہی قریبی رابطہ ہے۔

ان کے علاوہ مزید تال سے اور بھی مختلف علوم ایسے نظر آتے ہیں، جن سے اخلاقیات کو قریب کا تعلق ہے، جن میں سے بعضوں کا یہ محتاج ہے اور بعض خود اس کے محتاج ہیں۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ ان تعلقات کی کسی قدر اور توضیح کر دی جائے، گو ظاہر ہے کہ یہاں اس بحث کی پوری تفصیل ممکن نہیں ہے۔

۲۔ طبیعات اور اخلاقیات | طبیعات کا تعلق اخلاقیات سے بہت ہی خفیف ہے۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں، کہ طبیعات کے مسئلہ و تعلیل (علت و معلول)

کا اخلاقیات پر ایک خاص اہم اثر پڑتا ہے، اس لئے کہ اخلاقیات میں ارادہ کی آزادی یا اختیار کو بطور اصول موضوعہ کے پہلے ہی فرض کر لینا پڑتا ہے، اور قانون علت و معلول کی عالمگیری کا نظریہ اسکے منافی پڑتا ہے۔ یہ بحث آگے ایک باب میں آئے گی۔

سردست صرف اتنا بتا دینا کافی ہوگا، کہ اس منافات و تضادم کا خیال ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔



بے شک اخلاقیات کو بالواسطہ طبیعیات سے اتنا ضرور تعلق ہے، کہ طبعی قوانین کے جاننے سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ مختلف قسم کے کردار کے نتائج کی پیش گوئی زیادہ صحت و یقین کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ لیکن ہمارا یہ جاننا، کردار کے صرف جزئیات یا تفصیلات میں کام آسکتا ہے، نفس اُن کی اصول پر، جو ہمارے کردار یا چال چلن کی رہنمائی کرتے ہیں، اس کا کوئی اثر نہیں۔ آج کل کے زمانے میں ایک عقل مند آدمی سمندر اور ستاروں سے کم اور گندی آب ہو اسے اُس سے زیادہ ڈرے گا، جتنا کہ پہلے زمانے میں اسی عقل کا آدمی ڈرتا، لیکن ان جزئی اختلافات کا جو ترقی علم کا لازمہ ہیں اس عام بحث پر کہ اصولاً کس قسم کی چیزوں سے ہمو ڈرنا چاہئے، اور کس قسم کی چیزوں سے ڈرنا نہیں چاہئے، کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مختصراً یہ کہ علم طبعی نفس حیات اخلاقی کی بنیاد کی بجائے، اُس ماحول کے سمجھنے میں زیادہ مفید و معاون ہوتا ہے، جس میں کہ حیات اخلاقی بسر کیا جاتی ہے۔

۳۔ عمر الحیات اور اخلاقیات۔ اخلاقیات کو علم الحیات کے ساتھ نسبت اُس سے زیادہ قریب کا تعلق ہے، جتنا کہ طبیعیات یا علم کیمیا کے ساتھ ہے، لیکن

یہ تعلق بھی حقیقت میں بالواسطہ ہی ہے۔ انسان کے بہت سے انتہائی مقدس فرائض کا ہمارے عضو یا آفات کی رعایت پر ہے، لیکن یہ فرائض جن عام اصول پر مبنی ہیں وہ عضو یا آفات کی تفصیلات میں براہ راست پڑے بغیر طے ہو سکتے ہیں۔ اور علم افعال الاعضا کے کسی جدید اکتشاف کا اُن کی اصولی حیثیت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ نظریہ ارتقاء کی بنا پر البتہ حال کے بعض مصنفین نے لکھا ہے، کہ علم الحیات اور اخلاقیات میں باہم اُس سے بہت زیادہ بنیادی تعلق ہے، جتنا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، لوگ سمجھتے ہیں، کہ کردار کے برے پھلے ہونے کی علامت یہ ہے کہ وہ تنہا کی ترقی و نشو و نما میں معین ہے یا نہیں، اور اس علامت کی بنا پر ادنیٰ سے ادنیٰ جاندار حقوق کے افعال و کردار کو بھی اسی طرح نیک و بد کہا جاسکتا ہے، جس طرح انسان کے کردار کو کہا جاتا ہے۔ اس خیال پر مزید گفتگو آگے

باب

کسی موقع پر آگئی۔ سیر دست صرف اتنا کم دینا کافی معلوم ہوتا ہے کہ کردار کا لفظ اخلاقیات میں جس مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے، وہ غیر ذی عقل مخلوق کے لئے کوئی معنی نہیں رکھتا؛ اور زندگی کا نشوونما ذی عقل ہستی کی غرض و غایت کا صرف ایک تبیی یا ماتحتی جز ہے۔ لہذا علم الحیات کو اخلاقیات سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ہے۔ حیوانات کی زندگی کے مطالعہ سے، بلاشبہ، اخلاقی شعور کی ترقی پر کافی روشنی پڑتی ہے؛ لیکن یہ صرف اُس حالت میں کہ حیوانی زندگی کا مطالعہ علم النفس کے نقطہ نظر سے کیا جائے، نہ کہ خالص علم الحیات کی نگاہ سے۔

۴۔ علم النفس اور اخلاقیات - علم النفس کو اخلاقیات سے جو تعلق ہے، وہ البتہ زیادہ قریب کا اور زیادہ اہم ہے۔ لیکن اس میں بھی ایک کو

دوسرے پر موقوف سمجھنے میں مبالغہ نہ کرنا چاہئے۔ جس طرح منطق کا موضوع صواب فکر ہے، اسی طرح اخلاقیات کا موضوع صواب کردار ہے۔ مگر اس سے دونوں میں سے کسی کو بھی براہ راست بحث نہیں ہوتی، کہ فکر صائب یا کردار صائب تک پہنچنے کی کیا صورت ہے۔ تاہم احساس، خواہش اور ارادے کے مباحث کو اخلاقیات کا متعلق نظر انداز نہیں کر سکتا؛ بالکل اُسی طرح جس طرح منطق کا متعلق تعلیم، استدلال اور حکم لگانے کے طریقوں کو نہیں نظر انداز کر سکتا؛ حالانکہ یہ تمام مباحث اصولاً علم النفس کے دائرہ سے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ علم النفس صحیحاً اور پر بیان کیا جا چکا ہے، جس طرح منطق و جمالیات کی طرف رہنمائی کرتا ہے، اُسی طرح اخلاقیات کی طرف بھی لیجاتا ہے۔

البتہ اس ضمن میں ایک اور اہم بات قابل توجہ ہے، جس کا پہلے ذکر نہیں کیا ہے۔ ہمارے اکثر افعال ایسے ہیں، جن کی اخلاقی حیثیت بہت زیادہ ان علاقوں پر مبنی ہوتی ہے،

۱۔ باقی "تحت البشری" اخلاقیات کی جو بحث ہے، وہ بھی صرف اُسی حد تک جائز ہے،

جس حد تک ہم نیچے درجہ کے حیوانات کو شعور دات کے کسی یکمی تہیکے ساتھ متصف کر سکتے ہیں۔ دیکھو

میورسپیڈ کی عناصر اخلاقیات Elements of Ethics. سفر ۲، ۲۰۲ نیز کتاب ہذا

کا اس کے بعد والا باب -



جو ہم اپنے دوسرے بنائے جنس کے ساتھ رکھتے ہیں۔ علم النفس کو اصولاً شعور انفرادی کے نشوونما سے تعلق ہے، اور اجتماعی واقعات کی بحث اس میں صرف بتھا آجاتی ہے۔ لیکن ذہنی نشوونما پر مخصوص اجتماعی پہلو سے بھی بحث ہو سکتی ہے، مثلاً وحشی قوموں کے مختلف عوائد رسوم اور زبان وغیرہ کے مطالعہ سے اس پر روشنی پڑتی ہے، کہ انسان کے نفس نے اپنے اجتماعی ماحول کے تعلق کے ساتھ کس طرح بتدریج ترقی کی ہے۔ علم الاجتماع کی جامع اصطلاح اسی قسم کے اجتماعی واقعات کے لئے استعمال کی جاتی ہے، اور اخلاقیات کو خالص انفرادی علم النفس کی بہ نسبت، اُن نفسی واقعات سے زیادہ براہ راست تعلق ہے جو اجتماعی پہلو رکھتے ہیں۔

۵۔ منطق، جمالیات، یہ تینوں علوم، جیسا کہ ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں، اصلاً ایک ہی نوع کے ہیں یعنی معیاری، ان کو واقعات اور اُن کے باطنی

اور اخلاقیات۔

علاقے سے بحث نہیں ہوتی، بلکہ معیار سے۔ منطق کا موضوع معیار صداقت ہے۔ جس میں فکر کے مختلف طریقوں پر صحت و صداقت کی بنا پر گفتگو ہوتی ہے۔ اسی طرح جمالیات اور اخلاقیات کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ اُن کو قدر و قیمت سے تعلق ہے۔ جمالیات میں معیار حسن سے بحث ہوتی ہے، یا یوں کہو کہ احساس حسن کی قیمت سے اخلاقیات میں معیار خیر سے بحث کرتا ہے، یعنی عمل کی قدر و قیمت سے، جس کو فضیلت کے لفظ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ غرض صحت، قیمت اور فضیلت ان تینوں علوم کے موضوع بحث قرار دئے جاسکتے ہیں، لیکن یہ ایک حد تک لفظوں کا کیلیم معلوم ہوتا ہے۔ تاہم اتنا قطعی ہے کہ یہ تینوں ایک دوسرے سے نہایت گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ اخلاقیات کو کردار کی منطق کہا جاسکتا ہے، یعنی یہ کردار اور اس کے نصب العین کے باہمی توافقی

نصب العین ترجمہ ہے آئیڈیل کا۔ انگریزی میں اس لفظ کا اشتقاق چونکہ لفظ "آئیڈیا" سے ہوا ہے، ہوا کہ، برتکے دہیلم کے بعد سے "فکروں" کے معنی میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے، اور اس کے اسم صلت "آئیڈیل" سے مراد اکثر محض ذہنی، تصویری یا خیالی شے ہوتی ہے، اس لئے غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ اخلاقی آئیڈیل بھی محض خیالی ہی چیز ہے، جس کا واقعات کی دنیا میں کبھی تحقق نہیں ہوتا۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ اخلاقیات میں آئیڈیل کے معنی مثال یا نمونہ یا معیار کے ہیں۔ جس کے مطابق واقعی اشیا پسے جاسکتے ہیں۔ اردو میں "نصب العین" کی اصطلاح سے اس غلط فہمی کا احتمال نہیں ہے۔

کے شرائط سے بحث کرتا ہے، جس طرح مطلق میں فکر اور معیار فکر کے باہمی توافق کے جو شرائط ہیں ان سے بحث ہوتی ہے، اسی طرح خیر کی بحث جمیل کی بحث سے بہت نیا وہ قمری تعلق رکھتی ہے۔ اتنا قریبی کہ یونانی میں ایک ہی لفظ حسن اور شرافت اخلاقی دونوں کے لئے ایک ساں طور پر استعمال ہوتا تھا۔ عبرانی میں بھی ”حسن تقدس“ کا فقرہ مستعمل ہے؛ اور آج کل بھی ”روح جمیل“، ”حیات جمیل“ وغیرہ کی تعبیرات جا بجا ملتی ہیں گو ان سے مقصود غالباً اخلاقی فضیلت کی بجائے، عام طور پر مذہبی نپہ و اتقا ہوتا ہے، اور بتایا جا چکا ہے کہ یونانی فلاسفہ، اخلاقی کردار کو بھی چونکہ فن (آئٹ) خیال کرتے تھے، اس لئے وہ رحمت میں پڑ گئے تھے؛ اور آج کل ان دونوں کو جس طرح بہتین طور پر الگ کر دیا گیا ہے، وہ حقیقت میں علمی وضاحت کی ایک ترقی ہے۔ اخلاقی زندگی کو جب جمیل کہا جاتا ہے تو ایک حد تک اس کا محض ظاہری پہلو پیش نظر ہوتا ہے، یعنی وہ ارادہ کا فعل ہونیکے بجائے گویا اس کا ایک اثر یا نتیجہ بھی جاتی ہے؛ اور اہل یونان اخلاقی زندگی کو جو ایک طرح کا فنی حسن سمجھنے کی طرف مائل ہو گئے، تو اس میں شک نہیں کہ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی، کہ وہ اسکے باطنی پہلو تک پوری طرح نہیں پہنچے تھے جس کے لئے ہم بڑی حد تک عیسائیت کے مرہون ہیں، ورنہ جب ہم دیکھتے ہیں، کہ حیات اخلاقی کے اندر ارادہ کی ایک جنگ پوشیدہ ہے، تو پھر یہ مشکل ہی سے جمیل نظر آتی ہے۔ خود مذہبی مفہوم میں بھی حب ہم حسن تقدس، روح جمیل، حیات جمیل کے فقرے بولتے ہیں، تو علی العموم یہ خیال ہوتا ہے، کہ جن اشخاص کے ذکر میں ہم ان کو استعمال کر رہے ہیں، وہ فاعل نہیں، بلکہ گویا ایک طرح کے انفعالی آثار و نتائج تھے۔ تاہم اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا، کہ نیکی کسی اعلیٰ شخصیت کے تصور سے، بلکہ ایک خاص طرح کے احساس حسن کی لذت ضرور ملتی ہے؛ اور بعض حیثیات سے تو آج کل کا مصنف بھی نیکی کو ایک طرح کا حسن سمجھنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ لیکن خیر اور جمیل کے باہمی تعلق کی بحث چونکہ اتنی دشوار ہے، کہ روادری میں اس کو نہیں سلجھایا جاسکتا، اس لئے یہاں ہم اسکو



آگے نہیں بڑھانا چاہتے۔

۴۔ مابعد الطبیعیات اور صداقت اور قیمت کی بحث آپ سے آپ حقیقت کے مسئلے سے دوچار کر دیتی ہے فکر کی باہمی استواری و توافق سے اخلاقیات۔

ہم کو عارضی اطمینان ہو جاسکتا ہے۔ لیکن یہ اطمینان زیادہ دیر تک نہیں قائم رہ سکتا؛ اور فوراً اس فکر کی واقعات خارجی کے ساتھ توافق و ارتباط کی بحث پیدا ہو جاتی ہے، جس کا نام منطق استقراء ہے۔ اس سے پھر آخری و اتمائی حقیقت کا سوال چھڑ جاتا ہے۔ اسی طرح حسن کی بحث میں ابتداً ہم کو اس سے تشفی ہو جاسکتی ہے کہ حسین نام ہے خوش آئند کا لیکن فوراً ہی اس تحقیق کی غلطی ہوتی ہے، کہ جن چیزوں کو ہم خوش آئند سمجھتے ہیں، ان کی یہ خوش آئندگی کس حد تک حقیقی ہے، اور کس حد تک محض خلابری دھوکا۔ غرض اس طرح یہ دونوں (منطق و جمالیات) چیزیں ہم کو مابعد الطبیعیات کی تحقیقات سے دوچار کر دیتی ہیں۔

یہی حال اخلاقیات کا بھی ہے۔ جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ مٹی زندگی کی قیمت کا کیا معیار ہے، تو انسانی ہستی کی اصل حقیقت، اور عالم وجود میں اسکی جو جگہ یا حیثیت ہے اس کا سوال پیدا ہو جاتا ہے، بلاشبہ یہ ممکن ہے، کہ عالم الوجود کے ان مسائل میں پڑے بغیر منطق، جمالیات اور اخلاقیات میں ہم ایک خاص حد تک جاسکیں، لیکن بالآخر ان مسائل سے بھی ہم کو سامنا کرنا ہی پڑتا ہے۔

۵۔ اخلاقیات اور یہاں تک ان علوم کا بیان تھا، جنہ اخلاقیات کو مبنی کہا جاسکتا ہے۔ اب آگے علم کے ان شعبوں کا مختصر ذکر ہے، جو اخلاقیات پر مبنی ہیں۔ یہ سب کی سب فلسفہ سیاسی یا اجتماعی کے عام

عنوان کی تحت میں رکھے جاسکتے ہیں۔ کردار کی بحث، عدیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، لازماً حیات اجتماعی کی بحث کی طرف لی جاتی ہے۔ ایسی انسانی ہستی کا، جسکو کسی دوسرے شخص فرد سے قطعاً کوئی تعلق نہ ہو، تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ آدمی ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی جماعت کا جز ضرور ہی ہوتا ہے۔ بقول ارسطو کے کہ انسان نام ہے حیوان اجتماعی کا۔ لہذا معلوم یہ ہوا، کہ علم اخلاق کو علم سیاست سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ کسی فرد کے فضائل اخلاق پر نظر کرنے کے لئے ضروری ہے، کہ اس جماعت پر

نظر کیا جائے، جس کا وہ فرد ہے، اور دیکھا جائے، کہ یہ اسکی زندگی کے نشوونما میں کس کس طرح تسعین یا مزاحم ہوتی ہے۔ نیز جو نصب العین ہم افراد کے لئے مقرر کرتے ہیں، اسی سے جماعت کے لئے بھی ایک ایسا نصب العین نظام نکلتا ہے، جو افراد کے اعلیٰ مقاصد کی تکمیل کے لئے موزوں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو نے یہاں تک کہہ دیا کہ اخلاقیات حقیقتہً سیاسیات ہی کا ایک جز ہے لیکن اس کو صحیح مانتے کے لئے ہم کو سیاسیات کا لفظ بہت وسیع مفہوم میں استعمال کرنا پڑ گیا۔ جس کے لئے شاید فلسفہ اجتماع کی اصطلاح زیادہ بہتر ہوگی۔ لیکن اس سے قطع نظر کر کے اگر سیاسیات کو اپنے معمولی ہی مفہوم میں رکھا جائے جب بھی یہ ماننا پڑتا ہے کہ اخلاقیات کو اس سے بہت ہی قریب کا تعلق ہے۔

۸۔ اخلاقیات اور فلسفہ سیاسی، جس کے ساتھ اخلاقیات کو اس قدر قریبی رابطہ ہے، اس کا ایک شعبہ سیاست مدن ہے، جسکو آج کل بہت

اقتصادیات۔

نیا وہ اہمیت دیکھائی ہے۔ اقتصادیات میں بھی اخلاقیات کس طرح حسنات سے سمجھتی ہوئی ہے یعنی اُن چیزوں سے، جو انسان کے بعض مخصوص اغراض و مقاصد کے لئے کوئی قیمت رکھتی ہیں۔ لیکن اخلاقیات میں جن حسنات سے سمجھتی ہوئی ہے، وہ وہ اعمال ہوتے ہیں جسکے ساتھ انسانی زندگی کے برترین مقاصد کی تکمیل مشروط و وابستہ ہوتی ہے، بخلاف ان کے اقتصادی حسنات کی فہرست میں، صرف وہ چیزیں داخل ہیں، جنہیں انسان کی کوئی نہ کوئی بشری حاجت پوری ہوتی ہو۔ لہذا اگر ہم کو اقتصادی حسنات کی قیمت و اہمیت کو حقیقی طور پر سمجھنا ہے تو اُن پر اخلاقی حسنات کی وابستگی کے ساتھ نظر کرنی چاہئے۔ طعام، لباس، مکان وغیرہ اقتصادی حسنات میں داخل ہیں، اور اُن سے مختلف اغراض حیات پورے ہوتے ہیں، مثلاً زندگی کا بقا و قیام، اس کا نشوونما اور درازی، اطمینان و سلامتی وغیرہ وغیرہ۔ جس قدر یہ مقاصد اہم ہوں گے، اسی قدر ان حسنات کی قیمت زیادہ ہوگی اور ان مقاصد کی اہمیت کا فیصلہ ہماری زندگی



کے اصلی اور سب سے اعلیٰ مقصد ہی کو پیش نظر رکھ کر ہو سکتا ہے۔ لہذا اقتصادیات کے مطالعہ کے لئے اخلاق کا ایک حد تک علم ضرور ہے۔ مگر لوگوں نے اکثر اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے اور اقتصادیات پر بار بار اس طرح بحث کی جاتی ہے کہ گویا ثروت بالذات مقصد زندگی ہے، اس غلطی کی بدولت اصلاح معاشرت کی راہ میں عملاً رکاوٹ، اور ہر بُرے بچنے طریقے سے حصول ثروت کی فکر میں لگے رہنے کی ہمت افزائی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقتصادیات کے بعض اکابر مصنفین پر کارلائل ورسکن وغیرہ علمائے اخلاق نے نہایت سختی سے نکتہ چینی کی ہے، اور اب یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ اخلاقیات اور اقتصادیات دونوں علموں کو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ رکھنا چاہیئے، خصوصاً اس صورت میں، جب کہ اقتصادیات پر کسی حد تک بھی ایک معیاری و عملی علم کی حیثیت سے بحث کرنا ہے۔

۹۔ اخلاقیات اور تعلیمات۔

تعلیمات پر اخلاقیات سے اہم روشنی پڑتی ہے۔ اتنا تو غالباً تم کو پہلے ہی سے معلوم ہو گا، کہ علم النفس میں ایسے

بہت سے مباحث ہوتے ہیں، جنکو تعلیم سے خاص تعلق ہے۔ علم النفس کا اصلی وظیفہ، انسانی نفس کی مختلف قابلیتوں اور اُن کے طریق نشوونما سے بحث کرنا ہے۔ دماغی تعلیم و تربیت کے مسائل پر اس سے جو روشنی پڑتی ہے، وہ بالکل اُسی نوعیت کی ہے جو علم الاعضا سے جسمانی تربیت پر پڑتی ہے۔ پس مسئلہ کہ تعلیم کے ذریعے سے کس قسم کے اوصاف کو ترقی دینا اور زخمی کرنا چاہیئے، ظاہر ہے، کہ تمام تر اس پر مبنی ہے، کہ ایک لہجے شہری میں کس قسم کے اوصاف موجود ہونے چاہئیں، یا یوں کہ وہ کہ جو اوصاف اخلاقی نقطہ نظر سے مطلوب ہیں۔

۱۰۔ اس بحث کے لئے کئی کتابیں لکھی گئی ہیں، مثلاً آف پولیٹیکل اکنامی، ریڈ اور انتھامپسڈ کی ماہ کے لئے "ویس" کی "پولٹیکل اکنامی" کتاب ۲ باب ۵ دیکھو۔ اور انٹر نیشنل جرنل آف "ایکس" جلد ۲ نمبر ۲ اور جلد ۲ نمبر ۲۔

۱۱۔ حال میں، خصوصاً گامائل، ایجوکیشن لیگ کی بدولت تعلیم کے اخلاقی پہلوؤں پر بہت کچھ کام ہو چکا ہے، لیکن نئے پروفیسر ایم اے سیڈلر کی مرتبہ کتاب مارل انٹرنیشنل ایسوسی ایشن آف اسکولس دیکھو۔

باب

۱۔ خاتمہ بحث۔ اخلاقیات کا دوسرے علوم کے ساتھ جو تعلق ہے اُس کا یہ بیان محض نامکمل اشارات کی حیثیت رکھتا ہے، اور شاید طالب علم کے ذہن میں اس سے کافی وضاحت نہ پیدا ہو خصوصاً، جب کہ وہ ابھی کتاب کے ابتدائی حصہ میں ہے۔ تاہم اس سے علم اخلاقیات کی وسعت کا اندازہ ہو گیا ہوگا، اور اس کی قدرتی تعلیمات کے سمجھنے میں جو اُس کے آئی ہیں ان اشارات سے مدد ملے گی۔ نیز ممکن ہے، کہ ایک مرتبہ پوری کتاب نظر سے گزر جانے کے بعد پھر جب دوبارہ اس باب کو پڑھا جائے تو امید ہے، کہ یہ بیان زیادہ بہتر طور سے سمجھ میں آ سکے۔



۱۔ یقیناً نہ پیدا ہوگی، اور ترجمہ میں قدرتی اور زیادہ یہ دشواری معلوم ہوگی۔ پڑھتے وقت اصل سے غور و مقابلہ کر لینا بہتر ہوگا۔ م



## باب سوم تقسیمات بحث

۱۔ تمہید۔

باب اول میں اخلاقیات کے جو معنی بیان کئے گئے ہیں، اگر ان کی سختی کے ساتھ پابندی کی جائے تو اس بحث میں کسی طرح کی تقسیمات قائم کرنیکی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ کیونکہ اس صورت میں ہمارا کام صرف اخلاقی نصب العین کی تہذیب، اسکے اجزاء کی تحصیل، اور اس کی صحت سے بحث کرنا رہ جائے گا؛ جو عملاً ایک ہی شے کی بحث ہوگی۔ لیکن اس قدر سخت پابندی مشکل ہی سے ممکن ہے بہت سے مباحث ایسے ہیں، جنکا اخلاقیات کے محدود معنی میں، اس علم سے براہ راست کوئی تعلق نہیں، مگر ساتھ ہی اس کے سمجھنے کے لئے وہ اس قدر ضروری ہیں، کہ اخلاقیات کی کسی جامع کتاب سے ان کا حذف کرنا نہایت ہی دشوار ہے۔ ان خارجی مباحث کی نوعیت اور وہ باب میں کسی حد تک بیان ہو چکی ہے؛ لیکن ذیل میں ہم زیادہ خصوصیت کے ساتھ بتلانا چاہتے ہیں، کہ ان سے اخلاقیات کے مختلف عنوانات بحث کیونکر پیدا ہوتے ہیں۔

سب سے پہلے اخلاقیات کے علم النفسی پہلوؤں پر توجہ ضروری ہے۔ یہی یہ جاننا چاہئے کہ احساس، خواہش اور ارادہ کی کیا حقیقت ہے؛ محرک اور نیت کے کیا معنی ہیں، شعور میں ان کی کیا جگہ ہے، ضمیر کی کیا اصل و ماہیت ہے، اخلاقی حکم کن عناصر پر مشتمل ہوتا ہے، اور اسی طرح کی دوسری سمجھیں، جن کا اخلاقی نصب العین کی تحقیق سے پہلے سمجھ لینا تقریباً ناگزیر ہے۔ پھر ان علم النفسی مباحث سے قدرتی طور پر بعض اجتماعی پہلوؤں کی طرف جانا پڑتا ہے، کہ تمدن کے مختلف جوانب کی ترقی کے ساتھ، نوع انسان میں اخلاقی شعور کا کیونکر نشوونما ہوتا ہے۔ اس تحقیقات سے پھر اخلاقی نصب العین کی نوعیت و ماہیت کی بحث کے لئے راستہ

کہلاتا ہے۔ اس کے لیے کسی ایک حد تک تاریخ بھی ہوتی ہے۔ اس لیے کہ علم الاخلاق کی ترقی  
 اپنی جس زینے تک پہنچی ہے، اس کے لحاظ سے ہے، جب تک تمام کم و بیش غریب  
 رایوں کا ذکر نہ کر دیا جائے کسی ایک ہی نصب العین کو صحیح مان کر بیان کر دینا،  
 ناممکن ہے۔ ان تمام رایوں پر نظر ڈال کر، اور صحیح نظریہ کی عام نوعیت سے  
 متعلق ایک خیال قائم کر لینے کے بعد جا کر ہم کہیں اس قابل ہوتے ہیں، کہ اخلاقی  
 زندگی کے واقعات پر اس نظریہ یا نصب العین کو چسپاں کر سکیں۔ لہذا  
 اس طرح مباحث اخلاقیات کی چار اصولی تقسیمیں ہوجاتی ہیں:۔ (۱)، شعور اخلاق  
 کی نفسیاتی بحث (۲)، اخلاقی زندگی کا اجتماعی پہلو (۳)، اخلاقی معیار کے مختلف  
 نظریات (۴)، اور اخلاقی زندگی پر اس معیار کا حمل۔ اس کے بعد علم الاخلاق  
 کی مابعد الطبیعیاتی حیثیت کی ایک بحث بڑھائی جاسکتی ہے، لیکن اس کو  
 معیار اخلاق کے نظریات کی بحث سے مشکل ہی سے جدا کیا جاسکتا ہے،  
 بلکہ وہ ناگزیر طور پر اسی میں آجاتی ہے، جیسا کہ ہم کو اپنی جگہ پر معلوم ہوگا۔

اب ان تقسیمات میں سے ہر ایک کی نسبت ذیل میں چند باتیں مختصراً بیان کی جاتی ہیں۔  
 ۲۔ اخلاقیات کے اس عنوان کی اکثر باتوں پر علم النفس کی کتابوں  
 میں، پوری بحث ہوتی ہے، جو ان کی اصلی جگہ ہے،  
 لیکن اخلاق کی کتابوں میں خواہش اور ارادہ کے

متعلق، خصوصیت کے ساتھ، بعض زیادہ اہم چیزوں کا ذکر کر دینا، مناسب  
 سمجھا جاتا ہے، نیز ضمیر اور اخلاقی حکم کی بحث بھی ہمارے لیے اہم ہے،  
 جس کی طرف خالص علم النفس کی کتابوں میں بہت ہی کم توجہ دیا جاتا ہے۔  
 ارادہ کے اختیاری اور غیر اختیاری ہونے کی بحث بھی ضروری ہے، اور گویہ  
 ایک حد تک مابعد الطبیعیات کا سوال ہے، تاہم اخلاقیات کو اس کے جس  
 پہلو سے براہ راست تعلق ہے، وہ زیادہ تر نفسیاتی ہی ہے لیکن علم النفس  
 کے جن پہلوؤں سے اخلاقیات کو زیادہ گہرا رابطہ ہے، وہ اس کے اجتماعی پہلو  
 میں، جس سے ہم علم الاخلاق کی دوسری تقسیم پر پہنچ جاتے ہیں۔

۳۔ اخلاقیات کے اجتماعی پہلو علم الاجتماع اب تک اپنے دور طفولیت میں ہے، اور



اس کے موضوع کی قطعی تحدید کرنا شاید قبل از وقت ہوگا، لیکن عمومی حیثیت سے سمجھنا کہہ سکتے ہیں، کہ یہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے، کہ علم النفس کو وسیع کر کے اس کے اندر زندگی کے لیے پہلوؤں کو داخل کر لیا گیا ہے، جو زیادہ تر اجتماعی حیثیت رکھتے ہیں اس میں زیادہ تر ایسی باتیں ہوتی ہیں، جن کو اخلاقیات سے بہت کم علاقہ ہے۔ وحشی قوموں کی زندگی، زبان کے ابتدائی حالات، مذہب کے ابتدائی خیالات، دھرم پرستیوں کی بنیاد، قانون و حکومت کے آغاز کی کیفیت، اس قسم کی بہت سی ایسی باتیں علم الاجتماع سے متعلق ہیں، جنکو کردار کے خیر و شر سے زیادہ واسطہ نہیں ہے۔ لیکن بایں ہمہ یہ چیزیں کردار ہی کے مختلف شعبوں میں، یا کردار پران کا اثر یقیناً پڑتا ہے، اور اس نقطہ نظر سے ان پر بحث کی جاسکتی ہے۔ نیز ان چیزوں پر خیر و شر، نیک و بد کے احکام لگانے کی بنیاد، نوع انسان کے ارتقاء کی نہایت ہی ابتدائی منزل میں پڑ جاتی ہے اور یہ احکام جس طرح نشوونما پاتے ہیں، یہ علم الاجتماع کے مباحث کا نہایت ہی دلچسپ حصہ ہوتا ہے اخلاقیات کے محدود مفہوم میں یہ چیزیں مشکل ہی سے داخل ہو سکتی ہیں، لیکن اخلاقی مسائل کے مطالعہ کے لئے تیاری کے طور پر ان کا جاننا قریباً ناگزیر ہے۔

۴۔ نظریات متعلق اخلاقیات اپنے اصلی مغنی میں درحقیقت اس نصب العین معیار یا مقصد کی بحث سے شروع ہوتا ہے، جس کی بنیاد کردار کے نیک یا بد، بڑے یا بچھے ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اس کے متعلق مختلف نظریات ہیں، اور گوان میں سے بعض اب بالکل رد ہو چکے ہیں، تاہم جو خاص خاص نظریات ہیں، ان سے قطع نظر نہیں کیا جاسکتا، خصوصاً اس لئے کہ یہ سب کی سب سراپا غلط نہیں ہیں بلکہ ہر ایک کسی نہ کسی اہم پہلو پر مشتمل ہے۔ لیکن ساتھ ہی طالب علم کو اس بات پر متنب رہنا چاہئے، کہ معیار کی تعریف و تحدید کے بارے میں یہ نزاعیں جو اکثر لا حاصل ہیں اور غلط فہمی پر مبنی ہوتی ہیں، اصل علم الاخلاق کا کوئی خاص جز نہیں ہیں۔ اس غلط فہمی سے بچنے کے لئے اس امر پر ایک سرسری نظر ڈال لینا

ضروری ہوگا، کہ اخلاق کی عملی زندگی میں، یہ نظریات یا اصول اخلاق کس طرح استعمال کئے جاسکتے ہیں، گو یہ بحث لازماً نہایت مختصر و نامکمل ہوگی۔

۵۔ عملی حیات اخلاقی | علم الاخلاق میں اخلاق کی عملی زندگی کی بحث بڑی حد تک معیار اخلاق کے اُس نظریہ پر موقوف ہوتی ہے، جو آخری

طور پر اختیار کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ہم یہ نظریہ اختیار کریں، کہ معیار اخلاق ایسا ہے قطعی اور اعلیٰ قوانین پر مشتمل ہے، جبکہ ہر شخص کا کامل شعور و جدائی طور پر جانتا ہے تو اس صورت میں عملی حیات اخلاقی کی بحث ایک تائیدی و پچپی کی نوعیت سے کچھ ہی زیادہ رہ جائیگی۔ اور ہم صرف یہ معلوم کر سکیں گے، کہ فلاں فلاں زمانوں میں، مختلف اسباب سے، ان قوانین کا شعور نوع انسان کے سوادِ اعظم میں ناقص یا ضعیف رہا، اور فلاں زمانے میں گو یہ قوانین مشعور و مسلم تو پوری طرح سننے لیکن ان پر عمل بہت ہی کم تھا۔ ان واقعات کا تعلق، اصلی علم الاخلاق کے بجائے زیادہ تر علم النفس اور علم الاجتماع سے ہوگا۔ بخلاف اس کے، اگر ہم اس نظریہ پر پھنچیں، کہ معیار اخلاق کسی خاص غایت پر مشتمل ہے مثلاً حصوں مسرت، کہ گواہ کو نوک عام طور پر حاصل کرنا چاہتے ہیں، مگر صحیح اصول کے مطابق یا اعتدالی کے ساتھ نہیں حاصل کرتے، تو اس صورت میں کم از کم عمومی حیثیت سے ایسے طریقوں کا بتلانا ضرور ممکن ہوگا، جس سے نوع انسان کی اخلاقی زندگی کو ترقی دیا جاسکے۔ ایسے قواعد بنائے جاسکیں گے جو ہمارے پیش نظر مقصد یا غایت کے حصول کیلئے زیادہ صحیح اور کامل وسائل کے طرف رہنمائی کر سکیں۔ یا اگر ہم نے یہ نظریہ قبول کیا، کہ معیار اخلاق ایک ایسے نصب العین سے عبارت ہے، جو کم یا زیادہ وضاحت کے ساتھ، انسانی شعور کے نشو و نما کی ہر منزل میں موجود رہتا ہے، تو اس وقت یہ پتہ لگانا ممکن ہوگا، کہ یہ نصب العین کن طریقوں سے وضاحت یا روشنی میں آتا ہے، اخلاقی زندگی کے عملی نشو و نما میں، مثالوں سے اسکی کیونکر توجیہ و تشریح ہوتی ہے اور کسی نہ کسی حد تک اسکو زیادہ کمال کے ساتھ حاصل کرنے کی بھی راہیں بتائی جاسکتی ہیں۔ نظریہ کی بنا پر اخلاق کی عملی زندگی کا مطالعہ مشکل ہی سے کوئی اخلاقیاتی حیثیت رکھتا ہے۔ دومہ یہ نقطہ نظر کی رو سے اخلاقیات عملی زندگی کی اصلی رہنمائی



کیلئے قواعد بناسکتا ہے۔ تیسرے سے خیال کے بموجب اخلاقیات کا اصلی ذلیفہ، اخلاقی زندگی کی اصلاح نہیں، بلکہ اس کے عملی نشوونما کی حقیقت بتلانا ہوگا۔ غرض جب تک ہم معیار اخلاق پر بحث نہ کر لیں، اُس وقت تک یقین کے ساتھ اس کا فیصلہ ممکن نہیں کہ اخلاقیات کے اس حصہ بحث کی کیا نوعیت ہوگی۔ مباحث اخلاقیات کے اس حصہ کو کبھی عملی اخلاقیات ہی کہا جاسکتا ہے۔

۶۔ اس کتاب کا خاکہ۔ اوپر کے بیان سے معلوم یہ ہوا کہ اصول اخلاقیات پر جو کتاب جامعیت کے ساتھ لکھی جائے، اس کے قدرتی طور پر چار حصے

ہونگے، نیز اجداد الطبیعیاتی پہلو سے ایک پانچویں بحث اور بڑھائی جاسکتی ہے۔ لیکن ہماری کتاب کا مقصد صرف ایک ابتدائی خاکہ پیش کرنا ہے؛ اور ضروری نہیں، کہ اس کے مباحث و تقسیمات اس قدر محیط و جامع نوعیت کے ہوں۔ چونکہ یہ کتاب اصل میں طلبہ کے لئے لکھی گئی ہے، جو علم النفس کی کوئی نہ کوئی کتاب اپنے نصاب میں اس سے پہلے پڑھ چکے ہونگے، اس لئے علم نفسی بحثوں کو زیادہ طوالت دینے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ اجتماعی پہلوؤں کے متعلق یہ ہے کہ علم الاجتماع ابھی خود اس قدر نیاں حالت میں ہے کہ ایک ابتدائی درسی کتاب میں اس کے مباحث پر کوئی یقینی حکم لگانا بمشکل ہی ہوا ہوگا۔ ہاں کسی بڑی کتاب میں البتہ اس کے مختلف مباحث کی تفصیل موزن ہو سکتی تھی لیکن یہاں تو ان کا حذف کر دینا ہی بہتر ہوگا۔ لہذا علم الاخلاق کے ان دو حصوں کے متعلق دو باتیں کہنی ہیں، انکو ایک عام عنوان (جو کتاب اول کا عنوان ہے) کی تحت میں لپیٹ کر بیان کر دیا گیا ہے۔ البتہ اخلاق کے بارے میں جو مختلف نظریات ہیں ان پر کچھ تفصیل کے ساتھ بحث کرنا ضروری ہے، لیکن میں میں بھی دقیق و نازک تاریخی تفصیلات، چھوڑ کر، صرف موٹی موٹی تقریروں، پر قناعت کرنا ہوگی۔ باقی عملی حیات اخلاق کی بحث میں ہم اس سے زیادہ کچھ نہیں کر سکتے، کہ ان باتوں کا ایک اجمالی اشارہ کر دیں، جن پر اخلاقیات کی زیادہ جامع و بسیط کتابوں میں بحث کرنا اہم ہوتا ہے۔ اسی طرح اجداد الطبیعیاتی پہلوؤں کو بھی آخر کے ایک باب میں محض ذکر آجائے گا۔

# کتاب اول

جس میں خصوصیت کے ساتھ علم النفس پہلوؤں پر بحث ہے

## باب اول

### خواہش اور ارادہ

۱۔ تمہید کلام

اس باب میں جن باتوں سے ہم بحث کرنی ہے، اُن کا اصل میں علم النفس سے تعلق ہے، اور جن امور کا ذکر کیا جائے گا، گو وہ کم و بیش تفصیل کے ساتھ علم النفس کی ہر کتاب میں ملیں گے۔ لیکن یہاں اخلاقیاتی پہلو سے اُن کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس پہلو سے ہم کو یہاں جس چیز سے بالتفصیل تعلق ہے وہ ان افعال کی ماہیت ہے، جنکو ارادہ اور کرم کے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، نیز یہ معلوم کرنا ہے کہ ان دونوں کو اُس شعوری زندگی سے کیا علاقہ ہے، جس کا نام ہیرت ہے۔ مگر اُن باتوں کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے، کہ پہلے خواہش اور ارادہ میں باہم جو علاقہ ہے، اُس کی کچھ توضیح کر دی جائے اور اس باب میں اسی سے بحث ہوگی۔

۲۔ خواہش کی عام تعریف قبل اس کے کہ ہم اس پر غور کریں، کہ خواہشوں کو ارادہ

سے کیا علاقہ ہوتا ہے لفظ خواہش کا مفہوم متعین کر دیتا

ضروری ہے۔ مثلاً انسانی خواہش کو حیوانی اشتہا کے ساتھ خلط ملط نہ کر دینا چاہیے۔ اسکے علاوہ کبھی بعض اور چھوٹے چھوٹے فروق و امتیازات ہیں، جنکو پیش از رکھنا ضروری ہے۔ عام طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ جب تک آدمی کسی چیز کو چھان نہ سمجھ لے، اس کی خواہش نہیں کرتا؛ لیکن اس سے بات پوری طرح صاف نہیں ہوتی؛ کیونکہ خود اپنے کی تعریف اس کے سوا کچھ اور کرنی مشکل ہے، کہ وہ ایک ایسی چیز کا نام ہے، جس کے ساتھ آدمی کی خواہش وابستہ متین



ہوتی ہے۔ بات یہ ہے کہ جتنی خواہشیں ہوتی ہیں، اُن سب میں آدمی کسی نہ کسی چیز کو دانستہ یا شعور کے ساتھ بطور مقصد کے سامنے رکھتا ہے۔ اسی چیز کو، جو کسی خواہش کا دانستہ مقصد ہوتی ہے، ہم اچھا کہتے ہیں۔ اس طرح تعریف کرنے سے ہم اوپر والے تسلسل کی قیادت سے بچ جاتے ہیں۔ لیکن اسکو پوری طرح سمجھنے کے لیے، ضروری ہے کہ خواہش اور دوسری قریب المعنی چیزوں میں جو فرق ہے اسکو ذرا زیادہ تفصیل سے بیان لایا جائے۔ لہذا مناسب ہوگا کہ زندگی کے سب سے نیچے طبقے سے لیکر انسانی خواہش و ارادہ کے انتہائی مراتب تک ہم ایک نظر ڈال جائیں۔

۳۔ احتیاج اور اشتہا۔ پہلے یہ دیکھو، کہ کسی حیوان کی نفسی احتیاج اور اس کی اشتہا میں کیا فرق ہے۔ نفس حیوانی کی احتیاج بعینہ وہی حیثیت رکھتی ہے، جو نباتی احتیاج کی ہوتی ہے۔ یہ احتیاج نام ہے، ایسے مقاصد کے طرف

بلا شعور میلان کا، جو حیات حیوانی کی نشوونما کے لئے اُسی طرح مطلوب ہیں، جس طرح حیات نباتی کے لئے۔ یا چاہے یوں تعبیر کرو، کہ فطرت ان مقاصد کو پورا کرتی ہے، یعنی خود حیوانات یا نباتات علم و شعور کے ساتھ ان کے طالب نہیں ہوتے، بلکہ ان کے اشتہا کی صورت میں کسی خاص مقصد کی جانب جو میلان ہوتا ہے وہ کلیتہً بلا شعور نہیں ہوتا، بلکہ نفس کو ایک خاص حد تک اسکا شعور ہوتا ہے۔ اور وہ چکیسی قدر تعین کے ساتھ دہن کے سامنے ہوتی ہے، جو کسی مخصوص احتیاج کی تشفی کیلئے مطلوب ہے۔ بہو کا شیر کچھ نہ کچھ جانتا ہے، کہ وہ اسوقت کس قسم کی چیز ڈھونڈ رہا ہے۔ لیکن کوئی درخت (مثلاً سوچ مکھی) جب سوچ کے طرف پھر جاتا ہے، تو اس میں اس کی ایک احتیاج تو ہوتی ہے، مگر وہ خود اس کا شعور نہیں رکھتا، کہ کس قسم کی چیز سے یہ احتیاج پوری ہوگی۔ خود حیوانی اشتہا میں بھی یہ شعور اکثر صورتوں میں بہت کم ہوتا ہے۔ اور جو عنصر اس شعور میں سب سے زیادہ

وہ دستور ہے کہ "اجہڑی" وہ ہے، جو تمام چیزوں کا مقصد ہو، کتاب و خلاق۔

۴۔ یہ خیال اسکو سے مامور ہے۔ اور کو ایک حد تک منس بمانی استعمال ہے، تاہم اس سے اس نقطہ

پر توجہ دینی چاہیے کہ یہ خیال خود مامور ذات عالم کو اس اعراض و مقاصد پر مبنی سمجھتا ہے۔

۵۔ اس میں نے نفسیات و نفس میں لکھا ہے، کہ ایک پروفیسر شاپٹن میں، اس عنصر کی موجودگی کے متعلق

نمایاں ہوتا ہے، وہ کسی متعین چیز کے پیش نظر ہونے سے نازل لذت یا الم کا احساس ہوتا ہے۔ کوئی اشتہا جب تک پوری نہ ہو بذاتِ خود مولم ہوتی ہے، اور اسکے پورے ہو جانے پر لذت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ یہ احساس حیوانی اشتہا کا اس درجہ خاص اور نمایاں عنصر ہوتا ہے، کہ بالذات کا اطلاق صرف کسی اشتہا کی تشفی پر ہوتا ہے، اور جس اشتہا کی تشفی نہیں ہوتی، اس کا نام الم بکھدیا جاتا ہے۔ مثلاً عام طور پر لذت طلب اُس آدمی کو کہا جاتا ہے، جو اپنی حیوانی یا ایسی انسانی اشتہاؤں کی جستجو میں بڑا رہتا ہے، جو مثل حیوانی ہی اشتہاؤں کے ہوتی ہیں۔ لہذا کسی اشتہا کی نفس تشفی، اور ساتھی اس سے جو ایک خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے، ان دونوں میں اشتہا واقع ہو سکتا ہے، کیونکہ وہ نو پر لذت کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن یہاں بھوک اس اشتہا کے بارے میں کسی تردد کی ضرورت نہیں۔ اس وقت فقط اتنا جان لینا کافی ہے، کہ لذت اور الم حیوانی اشتہا کے سب سے غالب نمایاں خصوصیات ہیں۔

۴۔ اشتہا اور خواہش | جس چیز کو خواہش کہا جاتا ہے، وہ صحیح معنی میں محض ایک ایسی شے کے مجرد شعور کا نام نہیں ہے، جس کے ساتھ

لذت یا الم کی کیفیت پائی جاتی ہو، بلکہ اس شے کو اچھا سمجھنا، یا کم و بیش واضح طور پر کسی متعین مقصد کا اسکو جزئی خیال کرنا بھی ضروری ہے، انسان کی خواہش غذا محض

۱۔ لذت خود کی قید کا دینی ضرور ہے، اس لئے کہ بعض اوقات غیر تشفی یافتہ احتیاج کے شور و جھجھکی اثر باعث الم ہونیکے بجائے موجب لذت ہوتا ہے۔ مثلاً ایسی بھوک جو نہ بہت زیادہ ہو، نہ کم نہ پُر آدمی کے لئے اور شاید حیوانات کے لئے بھی ناگوار ہونیکے جگہ ایک خوشگوار کیفیت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو غالباً یہ ہے، کہ بھوک سے زندگی کی قوتوں میں اپنے اپنے افعال کے لئے ایک قسم کی تحریک و آمادگی پیدا ہو جاتی ہے اور کچھ یہ کہ شعور احتیاج سے فوراً تشفی کا خوش آئند خیال پیدا ہوتا ہے۔ دیکھو باب دوم کے خاتمے کا پہلا نوٹ۔

۲۔ دیکھو اسکے بعد دوسرا باب ۱، ۲۔

۳۔ اس مسئلہ پر مفصل بحث کے لئے، دیکھو گرین کا مقدمہ اخلاقیات، کتاب دوم، باب دوم، بیرونیکی "عناصر اخلاقیات" صفحہ ۱۲-۱۳ اور ڈیوی کی "سانسکریٹ" صفحہ ۲۶۔



اسکی بھوک سے اُسی قدر مختلف چیز ہے، جتنی کسی جانور کی بھوک درخت کی خالی احتیاج  
 غذا سے مختلف چیز ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ آدمی بھوکا ہو، اور پھر بھی کھانے کا  
 خواہشمند نہ ہو۔ کیونکہ کھانے کی خواہش میں نفس بھوک کے علاوہ یہ بھی داخل  
 ہے کہ آدمی کھانے کو کوئی لائق حصول مقصد سمجھتا ہو، یا یوں کہو کہ خواہش کی  
 صورت میں ایک خاص متعین نقطہ نظر کا پایا جانا بھی داخل ہے، جو نفس اشتہا  
 کا کوئی جز نہیں ہے۔ نفس بھوک وحشی اور حکیم سب کی ایکساں ہوتی ہے، لیکن  
 ایک حکیم و عاقل انسان کی خواہشیں، وحشی و شکم پرور آدمی سے نہایت ہی مختلف  
 ہوتی ہیں۔ کیونکہ ہر شخص کی خواہشیں، اس کے مختلف نقطہ نظر کے لحاظ سے  
 مختلف ہوتی ہیں۔ وہ کس چیز کی خواہش رکھتا ہے یہ بتانی ہے اس پر کہ وہ کیا پسند  
 کرتا ہے، اور وہ کیا پسند کرتا ہے یہ بقول مشر رسلن کے ٹھیک منظر ہوتا ہے،  
 اس بات کا کہ وہ کیا ہے۔ کسی شخص میں معمولی بھوک پیاس کے احساس کی موجودگی  
 سے اسکی سیرت کا ہر کو مطلق پتہ نہیں لگ سکتا، لیکن نیکو کاری، قوت، یا شہرت  
 کی بھوک، اُسکا سارا نقطہ نظر ہمارے سامنے آئندہ کر دیتی ہے۔ لہذا کسی آدمی کی  
 خواہشیں اس کے ذہن کا کوئی منفک و مستقل واقعہ نہیں ہوتیں، بلکہ وہ اصل میں  
 اس کے مجموعی عالم سیرت کا ایک عنصر ہوتی ہیں۔ اگر ہم خواہشوں کی پوری حقیقت  
 سمجھنا چاہتے ہیں، تو ان کو اسی پہلو سے دیکھنا چاہیے۔

۲۔ عالم خواہش | جب کہا جاتا ہے، کہ آدمی کی خواہشیں اس کے "عالم" کا جز  
 ہوتی ہیں، تو اس سے جو کچھ مراد ہوتی ہے اسکی کسی حد تک

توضیح منطق کی ایک اسی طرح کی اصطلاح سے ہو سکتی ہے۔ منطق میں  
 عالم بحث یا موضوع سے مقصود وہ دائرہ گفتگو ہوتا ہے، جس کے متعلق ہے

۱۔ عناصر اخلاقیات "از میوڑ بیٹ صفحہ ۵۲۔

۲۔ ویوی کی نفسیات "صفحہ ۳۶۳-۳۶۴۔

۳۔ ریڈو کیٹس کی "ذات لائیک" منطق عمومی، صفحہ ۱۳۰۔ "ان کی" "اپریکل لائیک" منطق تجربی

صفحہ ۱۸۰، "لش کی" "مینا آف لائیک" جز اول صفحہ ۱۰۰-۱۰۱۔

کوئی خاص بات بیان کی جاتی ہے۔ مثلاً پونانی ضمیات یا ہومر نے اپنے کلام میں دنیا کا جو نقشہ کھینچا ہے، اس کے ضمن میں اگر وہاں کے دیوتاؤں کا ذکر کیا جائے تو وہ اپنے عالم کی بات ہوگی، لیکن معمولی دنیا کے واقعات کے ساتھ ان کا بیان بے معنی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح حقہ کہانیوں کے عالم میں ہم ہیروں کا ذکر کر سکتے ہیں شکسپیر کے کھیلوں کی دنیا میں، ہملت یا کنگ لیر کا بیان آسکتا ہے، ڈانسے کی "ووائٹن کا لڈی" کے عالم گفتگو میں جنت، وزیر اور نیر حیات کا تذکرہ آسکتا ہے۔ غرض ان تمام باتوں کا ذکر اپنے مخصوص عوالم کے اندر جاتا ہے، لیکن اگر ان سے الگ کر لیا جائے تو غلط و بے معنی ہو جائے گا۔ بالکل یہی حال ہماری خواہشوں کا ہے۔ ہر خواہش کا تعلق ایک خاص عالم سے ہوتا ہے، اور اگر اس سے نکل کر ہم دوسرے عالم میں پہنچ جائیں، تو پھر اس خواہش کے کچھ معنی نہیں رہتے۔ یہ عالم جس سے کوئی خواہش متعلق ہوتی ہے، نام ہے کسی آدمی کے اس مجموعی عالم سیرت کا، جو احساس خواہش کے وقت موجود ہوتا ہے، مختصر یہ کہ یہ عالم آدمی کے اس اخلاقی نقطہ نظر کا عالم ہوتا ہے، جو کسی خواہش کے احساس کے وقت اس کے سامنے ہوتا ہے۔ ان عالموں میں باہم بڑا اختلاف ہوتا ہے، جیسا کہ ان احکام سے ظاہر ہے، جو اس انسانی کردار پر ہم عادت لگاتے رہتے ہیں، جو ناول، ڈراما یا شاعری میں پیش کی جاتی ہے۔ ہم اکثر اس سے باخبر ہوتے ہیں، کہ قصہ کہانی میں کسی شخص کی جانب جو خواہش منسوب کی گئی ہے وہ وہ نہیں ہے، جو عام زندگی میں اس سیرت کے آدمی میں پائی جاتی ہے، یا کم از کم اس حد تک نہیں پائی جاتی ہے، جس حد تک کہ یہاں منسوب کی جا رہی ہے۔ یعنی یہ خواہش اس کے مخصوص عالم سے واسطہ نہیں رکھتی۔ اور یہ مخصوص عالم نہ صرف مختلف افراد میں مختلف ہوتا ہے، بلکہ ایک ہی فرد میں بھی بدلتا رہتا ہے۔ نفس کے مختلف احوال و کوائف اور تندرستی کی

لہ (Purgatory) کا لفظی ترجمہ "پاک" ہو سکتا ہے، یعنی وہ مقام جہاں گناہ گار اپنے گناہوں سے پاک و طہر کر کے جنت میں داخل کئے جائیں گے۔ اعاذت میں اس مقام کا نام نیر حیات ہے، اسلئے اصطلاحاً "نیر حیات" ہی سے اس کا ترجمہ مناسب ہوگا۔



مختلف حالتوں میں ہمارے اندر جو مختلف خواہشیں پیدا ہوتی ہیں، اُن سے ہر شخص واقف ہے۔ یہی اختلافات ہیں، جنکو ہم خواہش کے مختلف عالموں سے تعبیر کر سکتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک عالم کے ساتھ خواہشوں کی ایک خاص صنف یا کم از کم ان کا ایک خاص سلسلہ وابستہ ہوتا ہے۔ بعینہ ایک ہی فرد کے حالات میں اچانک کوئی تغیر واقع ہونے سے اس کا عالم بھی یکایک بدل جاسکتا ہے۔ یہی فوری تبدیلی ہے، جسکو بلی کی اس پرانی کہانی میں ظاہر کیا گیا ہے، جس میں وہ شہزادی بنادی گئی تھی، لیکن اچانک ایک چوہے کے سامنے آجاتا ہے، وہ پھر اپنے اصلی قالب میں آگئی۔ حالت کے اچانک تغیر نے اس کو شہزادی کے عالم سے یکایک نکال کر بلی کے عالم میں پھنسا دیا۔ زندگی اس قسم کے تغیرات کی مثالوں سے بھر پوری پڑتی ہے۔ جرمن زبان میں ایک مثل ہے، کہ جوانی میں ایک شخص جس چیز کے لئے جان دیتا ہے، بڑھاپے میں اُس سے اتنا جاتا ہے، بلکہ ہر سال، ہر دن اور کہیں کہیں ہر ساعت ہم اپنے کو دیکھتے ہیں، کہ ایک عالم سے دوسرے میں جا پہنچتے ہیں، جہاں وہی چیز جو پہلے خوب تھی غیب و محسوس بلکہ مکروہ و مظلوم ہونے لگتی ہے۔ کسی دوست کی خبر موت، کسی وعدہ کا یا واپس جانا، کسی اخلاقی فعل کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا، غرض اس قسم کا کوئی بھی اچانک تغیر بہت فوراً ایک دنیا سے دوسری دنیا میں پہنچا دیتا ہے۔ شکلیہ کے کیسل موسومہ "عشق مرا لگان" میں، جہاں شاہ فرانس کی خبر موت سے، دفعتاً ہنسی مذاق کے مہین کا رنگ بدل کر بالکل نیا نقشہ قائم ہو جاتا ہے، اسی تغیر کو دکھایا گیا ہے۔ اس قسم کے تجربہ کو ہم جاہل و پیا ایک عالم سے دوسرے عالم میں چلا جانا کہہ سکتے ہیں۔ اتوار کے دن، عیسائیوں کے ہاں، ایک شخص کی زندگی کا ہر نقطہ نظر ہوتا ہے اور اسکے بعد، آج، آج کے بقیہ ایام میں، جس طرح وہ بدل جاتا ہے، وہ بھی مذکورہ بالا ہی تغیر کی ایک مثال ہے۔ اس تک کا تغیر بعض آدمیوں میں تغیر مقام کے پیدا کر دینے کیلئے کافی ہو جاتا ہے۔ اور یہ مثال ہمیشہ صادق نہیں آتی کہ "راہبانا، تو بڑی پختہ سے آدمی راہب نہیں ہو جاتا۔"

مذہب انسانی دھرم کی نوعیت، مابینیت کو ایسا ہی کہ سبک نصیبیہ، مہربان کی انشا، شاعری، "حکومتیت کے ساتھ فیہ" پرانہ۔ نوٹ کی "ناما شک" نامہ موتی "ناما سکریب" ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲۔ مائینڈ میں پرانہ موصوفت کے جوہر میں سکھائی، مہربان، مہربان، مہربان۔

۶۔ خواہشوں میں باہم

تعارض۔

اوپر ہم نے آسانی کے خیال سے یہ مان لیا ہے، کہ ایک وقت میں آدمی کے پیش نظر کوئی ایک ہی نقطہ مفیال ہوتا ہے، مگر یہاں کہہ کر وہ ایک ہی عالم میں ہوتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے، کہ کسی شخص کا بھی مافی الشعور اتنا سادہ و بسیط نہیں ہوتا۔ بلکہ قریب قریب ہمیشہ ایک ہی وقت میں کئی نقطہ خیال نظر کے سامنے رہتے ہیں، یا کم از کم اس تیری کے ساتھ وہ ذہن میں یکے با دیگر گئے گزرتے رہتے ہیں کہ عملاً ایک ہی ساتھ موجود قرار دئے جاسکتے ہیں۔ مثلاً ایک صاحب سیاست ایک ہی وقت میں ایسے محرکات کے زیر اثر ہو سکتا ہے، جو خواہش کے بہت سے مختلف عالموں سے منور ہیں۔ ایک طرف تو اپنے ملک کی بہبودی کے عالم خیال سے اس کا ذہن مشغول ہے، اور اس نقطہ نظر سے وہ بعض امور کی تکمیل کا شدید خواہشمند ہو سکتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ممکن ہے، کہ دوسری طرف اس کے دل میں ایسے خیالات بھی ظہور کر رہے ہوں، جن کی بنیاد خواہش کے بالکل ایسے جداگانہ عوامل پر ہو جو طامح ملک کی خواہش کے متافی پڑتے ہوں۔ ذاتی عزت و شہرت خاندان کی بھلائی، اپنی جماعت کا پاس (اپنے ملک سے قطع نظر کر کے)، عام دنیا کی خیر خواہی کا فرض، مذہبی واجبات کا لحاظ، یہ تمام پہلوئیکے با دیگر گئے اور تقریباً ایک ہی ساتھ پیش نظر ہو سکتے ہیں، جن کی بنا پر اس کے دل میں لانا نہایت ہی مختلف خواہشیں موج زن ہوگی اور غالب یہ ہے، کہ ان میں سے بعض باہم ایک دوسرے سے متعارض بھی ہوگی، ایک نقطہ نظر سے وہ صلح کا خواہشمند ہو سکتا ہے، اور دوسرے سے جنگ کا، ایک طرف اس کا دل رعایا کی آزادی چاہتا ہے، دوسری طرف امن و اماں کا خیال کچھ اور کہتا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ ان مختلف اغراض و مقاصد میں سے بالآخر وہ کس کو ترجیح دیگا۔ اس کے جواب میں اکثر یہ کہا جاتا ہے، کہ ایسی حالت میں آدمی آپ سے آپ اسی خواہش یا محرک سے متاثر ہو جائے گا، جو سب سے زیادہ قوی ہوگا۔ لیکن یہ طرز بیان فدا گراہ کرنے والا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ خواہش کوئی علامتہ مستقل بالذات چیز ہے، حالانکہ اصل میں یہ ایک عالم یا نظام



کا جز ہوتی ہے۔ لہذا کسی خواہش کا حقیقی زور خود اس کی انفرادی طاقت پر موقوف نہیں ہوتا، بلکہ اس عالم یا نظام کی قوت پر جس سے اسکو تعلق ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کسی حکومت کے طرف سے اپنے دل میں نفرت و عداوت رکھتا ہے، اور اس بنا پر اس سے جنگ کی سخت خواہش پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر اس کی سیرت میں فرض کا احساس ذاتی عداوت کے احساس پر غالب ہے، تو اس کا فیصلہ عمل صلح کے حق میں ہوگا، گو صلح کی خواہش بذات خود قوی الاثر نہ تھی۔ اور یہ خواہش صلح اس بنا پر کامیاب نہوگی، کہ بجائے خود قوی تر تھی۔ بلکہ اس لئے کہ ایک قوی تر عالم یا نظام کا جز نہ تھی۔ البتہ یہ ہوتا ہے، کہ ایک قوی خواہش اس عالم کو بھی قوی کر دیتی ہے، جس سے اس کا تعلق ہوتا ہے، مگر کسی خواہش کی آخری نفع، خود اس کے انفرادی غلبہ پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ اس کے عالم کے غلبہ و تسلط پر۔ رہی یہ بات کہ خاص خاص افراد میں ایک عالم پر دوسرا کیسے غلبہ پا جاتا ہے، تو یہ اخلاقیات سے زیادہ علم النفس میں بحث کرنے کا مسئلہ ہے۔ باقی جس حد تک، اس کا اخلاقیات سے تعلق ہے، اس کا اسی کتاب میں آگے چلکر کچھ اور ذکر آویگا۔ سر درست جو بات یاد رکھنے والی ہے، وہ فقط اسی قدر ہے، کہ خواہش کوئی مستقل بالذات شے نہیں ہوتی بلکہ کسی عالم یا نظام کا جز ہوتی ہے، اور اسلئے خواہشوں کا باہمی تعارض و تضاد حقیقت میں انکے دو یا زیادہ عوالم کا تعارض ہوتا ہے۔

۱۔ مقدمہ اخلاقیات کا از گرتین کتاب دوم باب اول، صفحہ ۱۰۵۔

۲۔ مثلاً کتاب سوم باب چھ میں۔

۳۔ دیکھو اساتذہ دینی، مصنفہ ڈیوی صفحہ ۳۶۴۔ ۵۔ یہ بات خصوصیت کے ساتھ یاد رکھنے والی ہے، کہ یہ ایک ایسا سائنسہ و فنہ رض ہے جو خود انسان کے اندر جاری رہتا ہے، یا یہ خود اپنے آپ سے لڑائی ہے ایسی ہمارے تبصر کی رو سے، یہ خود نفس ہی کے ایک عالم کی اپنے دوسرے مختلف الحیثیت عالم سے جنگ ہے۔ یہ کسی ایسی شے سے جنگ نہیں ہے، جو اپنے سے باہر ہو، نہ کسی ایک شیخ کی دوسرے شیخ کے ساتھ یہ جنگ ہے۔ آدمی کے اندر یہ جنگ جاری ہوتی ہے، تو وہ صرف ایک نمائندگی کی طرح، ایک آخری نتیجہ کا اظہار کرتا رہتا ہے۔ غرض خواہشوں کے تعارض کا پورا مفہوم یہ ہے کہ آدمی خود اپنے سے برتر پیدا ہوا ہے، وہی لڑنے والا ہے، اسی سے لڑائی ہوتی ہے، اور وہی خود میدان جنگ ہے۔ یہ آخری طرز تعمیر یقیناً ہیگل کی کتاب "فلسفہ عہد شباب" (۱-۶۴) کی اس عبارت سے ماخوذ ہے، "میں جنگ کا ایک فرقہ نہیں بلکہ دو قوموں، اور خود میں ہی جنگ بھی ہوں،" یا رینسل کیر نے اسی کلام پر مزید کیا ہے "فلسفہ مذہب" باب ۹۔ صفحہ ۲۶۲، "ایک ہی وقت میں فریقین جنگ بھی ہوں اور خود ہی جنگ و میدان جنگ بھی۔"

۷۔ خواہش اور مرضی | "خواہش" اور "مرضی" اکثر ہم معنی الفاظ کی حیثیت سے استعمال کئے جاتے ہیں؛ لیکن اصل میں ان دونوں کے عام استعمال میں بھی ایک خفیف سا فرق ہے، اور اخلاقیات میں، ان کو الگ الگ معنی میں استعمال کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس فرق کو اختصار کے ساتھ ہم یوں بیان کر سکتے ہیں، کہ مرضی نام ہے خواہش موثر کا۔ اس کے معنی کو زیادہ وضاحت کے ساتھ سمجھنے کے لئے عوالم خواہش اور ان کے باہمی تعارض کی مذکورہ بالا بحث سے بہکوا کام لینا چاہئے۔ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ہر خواہش کسی نہ کسی نظام یا عالم سے تعلق رکھتی ہے، اور یہ کہ اس طرح کے کئی کئی عالم ایک ساتھ مجتمع ہو کر باہم متعارض ہو سکتے ہیں۔ جب یہ تعارض و تصادم واقع ہوتا ہے تو بعض خواہشیں غالب آجاتی ہیں، اور باقی ماندہ دب جاتی ہیں یا معرض التوا میں پڑ جاتی ہیں۔ اب مرضی کے لفظ کو انہی خواہشوں کے لئے محدود رکھنا ہی مناسب ہے جو بالآخر غالب و موثر رہتی ہیں۔ ایک بھوک کے آدمی کی نسبت کھا جاسکتا ہے، کہ اسکو غذا کی خواہش ہے؛ لیکن اس خواہش کا غلبہ و تسلط صرف حیوانی میلان کے عالم میں ہو سکتا ہے۔ ورنہ کسی مذہبی فرض کے احساس، کسی کام میں انہماک یا کسی اور جذبہ کے تسلط سے بھوک کی یہ خواہش دب بھی جاسکتی ہے۔ ان صورتوں میں گو بھوک کا احساس یا شعور ایک مغلوب عالم خواہش کی حیثیت میں تو قائم رہ سکتا ہے، لیکن پھر بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ آدمی اس حالت میں کھانا چاہتا نہیں یا کھانے کی مرضی نہیں رکھتا۔ لہذا معلوم یہ ہوا، کہ جو خواہش بے اثر ہو جاتی ہے، اسکو مرضی نہیں کہا جاتا۔

۸۔ مرضی اور ارادہ | اگر مرضی موثر کو نفس خواہش سے جدا کرنا کچھ اہمیت رکھتا تھا

۱۵۔ مرضی کے لفظ کو میں قریب قریب ارتکوک کے اس لفظ کے معنی میں لے رہا ہوں، جس کا ترجمہ ویٹس نے طے شدہ خواہش، اسے کیا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ علماء نفسیات مرضی کے معنی میں اسے نہیں سمجھتے۔ اکثر تو "خواہش" اور "مرضی" کو ہی فرق ہی نہیں کیا جاتا؛ اور جو فرق کیا جاتا ہے وہ بار بار مذکورہ بالا تفریق سے مختلف ہوتا ہے، بلکہ کبھی کر جاتا ہوتا ہے۔



تو محض اس مرضی اور متعین ارادہ میں فرق کرنا اور کبھی زیادہ اہم ہے۔ بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہوگا، کہ اگر مرضی نام ہے خواہش غالب کا تو اس کو لازماً ارادہ کی صورت میں ہمیشہ ظاہری ہونا چاہئے۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ بات یہ ہے کہ مرضی کی حیثیت اکثر تجربہ ہی ہوتی ہے، یعنی آدمی کی نظر واقعہ کے صرف کسی ایک ہی پہلو پر ہوتی ہے، اور دوسرے لواحق کا لحاظ نہیں رہتا۔ بخلاف اس کے کسی بات کا ارادہ کرنے کی صورت میں یہ ہوتا ہے، کہ آدمی اسکو بحیثیت مجموعی متعین طور پر عمل کے لیے قبول کر لیتا ہے۔ شیکسپیر کے شاہ رچرڈ وائے ناکنگ میں جب ایسی، گلو سٹشر کے ڈپوک سے کمٹی ہے، کہ لاگو میں تمہاری موت کی مرضی رکھتی ہوں، لیکن قائل بیٹنے کا ارادہ نہیں، تو یہاں مرضی اور ارادہ کے فرق کو نہایت خوبی سے ظاہر کیا ہے۔ یہاں موت کی مرضی بس مجبور مرضی ہے جس میں اس کا لحاظ نہیں، کہ اس کے پورا کرنے کا ذریعہ کیا ہوگا۔ بخلاف اس کے، جب کسی چیز کا متعین طور پر ارادہ کیا جاتا ہے، تو اس میں بہت سی ایسی باتیں بھی شامل ہو جاسکتی ہیں، جن کو بجائے خود آدمی نہیں چاہتا، بلکہ ممکن ہے، کہ اس کی مرضی کے یہ قطعاً خلاف ہوں۔ اسکی مثال بھی شیکسپیر کے کلام سے دی جاسکتی ہے: ”مر میو اور جولیٹ“ میں جب عطار رمیو کے ہات نہر بیچنے پر تیار ہو جاتا ہے تو کہتا ہے، کہ میرا افلاس اس پر مجبور کر رہا ہے، ورنہ ارادہ نہیں ساتھ دیتا، ظاہر ہے، یہاں ارادہ سے مراد مرضی ہے۔ نہر بیچنے کا ارادہ تو وہ کر ہی رہا ہے،

لے بارہا یہ ذرائع بالکل ہمارے بس سے باہر ہوتے ہیں۔ مثلاً ہماری مرضی ہوتی ہے، کہ موسم بدل جائے یا شتو ہم اپنی گزشتہ زندگی کے کسی حقہ کو دوبارہ ٹھاننا چاہتے ہیں۔ یہاں ہماری مرضی یا چاہنا ارادہ کی صورت نہیں اختیار کر سکتا، کیونکہ جو ہی چار خیال اس کے ذرائع کی طرف جاتا ہے، تو فوراً نظر آ جاتا ہے، کہ وہ ہمارے قبضہ قدرت سے باہر ہیں۔

نہ اس جگہ پر گر تین نے اپنی کتاب ”مقدمۃ اخلاقیات“ میں بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ ارادہ نام ہے صرف قوی مرضی کا، لیکن یہ عزم عمل کے لئے کافی نہیں ہوتا۔

یعنی اس فعل کو عمل میں لانے کے لئے متعین طور پر قبول کر لیا ہے، البتہ اسکی مرضی یہ تھی یا وہ یہ چاہتا ہے، کہ ایسا نہ کرنا پڑتا۔ اسی کو ہم یوں تعبیر کر سکتے ہیں، کہ دوسرے حالات سے قطع نظر کر کے انفرادی طور پر جو خواہش غالب ہے، وہ تو زہر بیچنے کے مخالف ہے، رشتہ طیکہ عطا مارنے بیان میں سچا ہو، لیکن خواہش کا عالم غالب وہ ہے، جو مفلسی کے حالات نے پیدا کر دیا ہے، اور زہر فروش کے ارادہ کا موجب یہی عالم غالب ہے۔ لہذا مختصراً یوں کہہ سکتے ہو، کہ مرضی نام ہے اُس خواہش کا، جو اپنی انفرادی حیثیت سے غالب ہو، اور ارادہ نام ہے، عالم خواہش کے غلبہ کا۔

۹۔ ارادہ اور عمل۔ خالی ارادہ یعنی محض نیت، قصد یا عزم، اور اس کا عمل

میں لانا، ان دو نو میں بھی ایک اہم فرق ہے۔ عزم کا تعلق کم و بیش کسی مستقبل کی چیز سے ہوتا ہے۔ یہ مستقبل کبھی تو اتنا قریب ہوتا ہے، کہ فوراً ہی عمل ہو جائے اور کبھی اتنا بعید، کہ جب تک اس کا ٹھیک وقت نہ آئے عمل ملتوی رہتا ہے۔ عزم و قصد کی اس دوسری صورت میں ہو سکتا ہے، کہ عمل کی سرے سے کبھی نوبت ہی نہ آئے۔ اس میں شک نہیں، کہ عزم یا نیت کا درجہ محض مرضی سے زیادہ ہوتا ہے، اسلئے کہ اس میں آدمی کسی خاص بات کو متعین طور پر قبول کر کے، اس کے کرنے کا قصد کر لیتا ہے۔ لیکن اگر اس کا وقت ابھی نہیں آیا ہے، تو یہ ممکن ہوگا کہ قصد کا تعلق ایک عالم سے ہو، اور اس کا عمل میں لاتا وہ سرے عالم سے متعلق ہو جائے۔ کیونکہ عمل کا زمانہ آنے تک حالات بدل جاسکتے ہیں۔ کم از کم اتنی تبدیلی تو ہو ہی جائے گی، کہ جو شے پہلے توقع کی حالت میں تھی، وہ اب وقوع کی حالت میں ہوگی۔ مثلاً کسی بات کے اقرار کرنے کا نفس عزم اور چیز ہے، باقی ایسے لوگوں کا سامنا ہونے پر، جن سے کہ اقرار کرنا ہے، اس بات کا واقعی اقرار کر لینا، بارہا بالکل مختلف چیز ہو جاتی ہے پہلی، یعنی خالی عزم کی، صورت میں، پیش آنے والے حالات صرف تخیل میں تھے، لیکن دوسری صورت میں آنکھوں کے سامنے ہیں، اور ممکن ہے، کہ اب واقعاً جو حالات سامنے ہیں، وہ ہماری توقع کے مطابق نہ ہوں۔ مثلاً



جن لوگوں سے اقرار کرنا ہے وہ اس وقت اپنے اس مزاج میں نہیں ہیں جسکے ہم متوقع تھے۔ اور اگر ہماری توقع اس بارے میں پوری بھی اترے تو بھی ممکن ہے کہ وقت آنے پر ہم خود بعض ایسی باتوں سے متاثر ہو جائیں جو عزم کرنے وقت خیال میں نہیں آئی تھیں۔ ایک شخص جو ٹرکے اٹھنے کا تہیہ کر رہا ہے فرض کرو کہ اس کا خیال اس طرف نہیں گیا کہ اس وقت کیسی سخت سردی ہوگی یا خواب سمجھ میں کیسی لذت ہوتی ہے؛ اور جب یہ وقت آتا ہے، تو ان اثرات سے وہ اتنا مغلوب ہو جاتا ہے کہ سارا عزم و تہیہ باطل ہو جاتا ہے۔ یا مثلاً لیڈی ٹیکیتھ نے جب ڈنکن کے قتل کا عزم کیا، تو اس وقت اس کو وہم بھی نہ تھا کہ اس کی صورت اسکے باپ سے مل جائیگی۔ اسی طرح ہیملیٹ نے جس وقت روح کے احکام کی تعمیل کا تہیہ کیا تھا، تو اس کے ذہن میں ان شبہات نے خطورتک نہ کیا تھا، جو روح کے غائب ہو جانے کے بعد پیدا ہوئے لہذا معلوم یہ ہوا ہے کہ ”بڑے بڑے پرزور و اہم عزائم“ بھی اسی طرح ٹوٹ جاسکتے ہیں، جس طرح کہ چھوٹے چھوٹے معمولی منصوبے اور بری معمولی دونوں قسم کی نیتیں باطل ہو جاسکتی ہیں۔ خصوصاً جب کسی قصد یا عزم کے ساتھ ایسے عظیم نتائج و عواقب وابستہ ہوں، جن سے ہمارے اس عالم کی جس میں اب تک ہم رہتے آئے ہیں، تقدیر کا بالکل جاننے والی ہو۔ کیونکہ اس صورت میں آدمی اس جدید عالم کا پوری طرح شخیل نہیں کر سکتا، اور بعض نہایت ہی چھوٹی باتیں، جو نظر انداز ہو گئی تھیں، سامنے آنے پر ہمارے خیالات کو بالکل دوسری طرف پھیر دے سکتی ہیں۔ جس ”انقلاب“ سے ہماری موجودہ زندگی کا عالم بالکل تبدیل ہو جانے والا ہو، اسکو دفعۃً عمل میں نہیں لایا جاسکتا۔ نہ ان نئے حالات کا، جو اس سے پیدا ہوں گے ہم پوری طرح اندازہ کر سکتے ہیں۔ لہذا خالی عزم واقعی عمل سے بہت دور کی چیز ہے باقی جس چیز کو عام طور پر ”قوت ارادہ“ کہا

لے دیکھو کتاب سوم باب ۶ فصل ۱۰

یہ نیز ہمیں نے عناصر اخلاقیات میں مل ارادہ کے اجزاء کی تشریح نہایت عمدہ

اختصار کے ساتھ کی ہے۔ صفحہ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔

کہا جاتا ہے، وہ نام ہے عزائم کو عمل میں لانیکی طاقت کا۔ جس کا انحصار بہت کچھ اس عادت و ملک پر ہے، کہ اصل مقصود پہنچائی توجہ اس طرح مبی رہے، کہ فرعی حالات و مواقع، اُسکو متزلزل نہ ہونے دیں، یہی وجہ ہے، کہ اس معنی میں تنگ خیال یا سخت دل آدمی بہ نسبت وسیع الخیال لوگوں کے اکثر زیادہ قوی الارادہ ہوتے ہیں۔ لیکن ایک وسیع الخیال آدمی بھی اس طرح "قوی الارادہ" ہو سکتا ہے، کہ نشیب و فراز کے تمام حالات کو واضح طور پر سامنے رکھ کر فیصلہ کن راستے قائم کر لیتا ہو، اور معمولی جزئیات پر نظر نہ ڈالتا ہو۔

۱۰۔ قصد کے معنی۔ ارادہ کے ساتھ جب اس مقصود و مراد کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، جس کا ارادہ ہے تو اُسکا نام قصد ہو جاتا ہے۔ کہیں اس لفظ قصد کو نفس مقصود کے لئے بھی استعمال کر دیا جاتا ہے (اردو میں شاید ایسا نہیں ہوتا) قصد کو نفس کے اُن رجحانات سے الگ رکھنا چاہئے، جو اشتہاء، خواہش اور مرضی کے ساتھ پاسے جاتے ہیں۔ اشتہاء پر جو فعل مبنی ہوتا ہے اُس کو علی العموم تسویق سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن کبھی، کبھی اس لفظ کو اُن افعال کے لئے بھی استعمال کر دیتے ہیں، جو خواہش سے ظاہر ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں تفریق کے لئے ہم تسویق کے ساتھ شعوری اور غیر شعوری کی قید لگا دے سکتے ہیں۔ رہا وہ رجحان، جو مرضی کے ساتھ کسی فعل کے ظاہر ہونے میں پایا جاتا ہے، تو اُس کا صحیح نام میلان ہے۔ جب کسی چیز کے کرنے پر ہم مائل ہوتے ہیں، تو اس صورت میں اُس کی جانب تسویق کا صرف شعوری نہیں ہوتا، بلکہ اس کو ایک خاص حد تک ہم پسند بھی کرتے ہیں، گو یہ ہو سکتا ہے، کہ پھر غور کرنے کے بعد ہم اس کے نہ کرنے ہی کا عزم کر لیں عزم و قصد و عزم میلان اور تسویق سے دیا ہے وہ شعوری ہو، تا غیر شعوری (ایک جداگانہ فہماز ہے۔)

۱۱۔ ارادہ اور سیرت بقول گوئیٹس کے سیرت نام ہے "حال طور پر منقبط و تشکیل یافتہ ارادہ" کا یا ہم نے اوپر جو طرز تعبیر اختیار کیا ہے، اس کی رو سے یوں کہا جاسکتا ہے، کہ سیرت نام ہے، کسی خاص عین عالم کے



پہیم غلبہ کا۔ نیک سیرت آدمی وہ ہے جس میں فرض شناسی کا عالم عادتہ غالب رہتا ہو۔  
 بخیل وہ ہے، جس پر رویہ کی محبت کا عالم سلطہ ہوتا ہو۔ شغصب آدمی وہ کہلاتا ہے،  
 جس پر کوئی ایک خاص عالم اس طرح حاوی ہو جاتا ہے، کہ دوسرے اہم نقطہ ہائے  
 نظر سے وہ بالکل اندھا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اور جتنے اصناف سیرت ہیں، وہ  
 سب بھی اپنے اپنے عالم غالب ہی کی نوعیت کے حوالہ سے تعبیر کیے  
 جاسکتے ہیں۔ پوپ کے اس قول کا، کہ، "عورتیں سب سے کوئی سیرت ہی  
 نہیں رکھتیں" یہی مطلب تھا کہ اُن کے عوالم خواہش اس قدر جلد جلد بدلتے رہتے  
 ہیں، کہ کوئی ایک عالم غالب و حاوی نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن عورتوں کی طرح یہی  
 حال اکثر مردوں کا بھی ہوتا ہے، جن کی سیرت کی توجیہ تنہا جذبات غالب کے  
 اس نظریہ سے نہیں کیا سکتی، جس پر پوپ نے بحث کی ہے، بلکہ واقعیت  
 کے لحاظ سے اکثر آدمیوں کا یہی حال ہوتا ہے، کہ اُن میں صرف کوئی ایک ہی عالم  
 غالب نہیں ہوتا، بلکہ لیجے متعدد عوالم کے تابع رہتے ہیں، جو ایک دوسرے  
 سے خاص خاص علاقے کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ اور سیرت کا اختلاف  
 انہی علاقے کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی یہ بحث کہ اس کی کیا وجہ ہے،  
 کہ کبھی ایک کا غلبہ ہوتا ہے، کبھی دوسرے کا، تو یہ جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں  
 اخلاقیات کے بجائے علم النفس کا مسئلہ ہے۔ اصل میں یہ اُن حالات کی بحث  
 ہے، جو توجہ اور رغبت میں مرکزیت پیدا کر دیتے ہیں۔ اور جن کی تفسیح کسی  
 نہ کسی حد تک علم النفس کی ہر مدسی کتاب میں ملے گی جو الوارمل کسی خاص سیرت کے

لے پروفیسر اسٹارٹ کے مضمون "عمل ارادی" اور سالہ ماہنامہ کے سلسلہ مدد بہ مدد میں نکلا تھا  
 کا مطالعہ اس باب کے متعدد مباحث، نیز آئندہ ابواب کے بعض بحثوں کے لیے اہمیت ہی  
 منسوب ہوگا۔ اس کی "فینل آف سائیکا لوجی" کا بھی آخری باب یکم پر اسے لایٹ شینڈ نے مان میں جو  
 کتاب بیانی اخلاقیات (Foundation of Ethics) لکھی ہے، اس کا دیکھنا بھی  
 بے انتہا مفید ہوگا خصوصاً کتاب سوم کا مٹاشینٹ نے اور چیون کے علاوہ ایک علم کے اسکاں  
 میں پرمیٹ کی ہے، جسکو کل علم السیرت (ایٹھا لوجی) کے نام سے تعبیر کرتا ہے، جس سے  
 اُن حالات کا قیاس ہو سکتا ہو جو سیرت انسانی میں اختلافات کا موجب ہوتے ہیں اس  
 موضوع پر ایک آپ مضمون ڈاکٹر جے ڈارڈ کا بھی ہے جو  
 International Journal

(of Ethics) (بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات) کی طرف ذیل میں شائع ہوا ہے۔ لے علم السیرت

پر جو کچھ کار ہے، وہ "سٹیمٹ" (عام منطق) کتاب و باب ۵ میں ہے۔

ساتھ عادتہ وابستہ ہوتے ہیں، اُن کو کردار کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، جس کے معنی سے ہم عنقریب آگے چلکر بحث کرنے والے ہیں۔

## باب دوم

### محکم اور نیت

۱۔ تمہید۔ یہاں تک خواہش اور ارادہ کے باہمی تعلق کی بحث تھی۔

اب دیکھنا ہے، کہ اس مقصد کی کیا حقیقت و نوعیت

ہے، جس سے ارادہ متعلق ہوا کرتا ہے؛ اور باتخصیص محکم و نیت کے اہم فرق کو معلوم کرنا ہے۔ یہ ایک ایسی بحث ہے جس پر بہت کچھ خامہ فرسائی ہو چکی ہے اور چونکہ نہایت مشکل بحث ہے، اس لئے پہلوئیک پھونک کر قدم رکھنا ہوگا۔ لہذا سب سے پہلے ہم نیت اور محکم کے ٹھیک ٹھیک معنی سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

۲۔ نیت کے معنی۔ نیت کا لفظ قریب قریب قصد کے ہم معنی ہے بلکہ

کبھی کبھی تو دونوں بالکل مرادف الفاظ کی حیثیت سے

استعمال ہوتے ہیں۔ لیکن قصد سے زیادہ تر ذہنی فعلیت سمجھی جاتی ہے، اور نیت اس ذہنی فعلیت کی غرض و غایت پر دلالت کرتی ہے۔ یا یوں کہو، کہ نیت سے وہ چیز مراد ہوتی ہے، جس کا ہم قصد کرتے ہیں۔ یہ چیز اکثر نہایت ہی مبہم و مجیدہ ہوتی ہے، اور کبھی تو یہ تعین کرنا ہی مشکل پڑ جاتا ہے کہ حقیقی طور پر اس میں سے ہماری نیت کتنے جز سے متعلق ہے۔

قصد یا نیت کی یہ پیچیدگی قریباً ایسی ہے، جیسی کہ علت جس پائی جاتی ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ یہ بھی ایک خاص قسم کی علت ہی ہے، جسکو

۱۔ عالم کی اصطلاح جو اس باب میں استمال کی گئی ہے، وہ کلمۃ جدید نہیں ہے، گریں کے ”مقدمہ اخلاقیات“ میں بھی (کتاب ۳ باب ۲ بند ۲۹۵) ”تاریخیت“ کا استعمال ملے گا۔



علی العموم علت غائی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کسی واقعہ کی علت سے مراد، عام طور پر، کوئی دوسرا جداگانہ واقعہ ہوتا ہے، جو ذرا پہلے واقع ہوتا ہے، اور جس کے بعد ایک بندھی ہوئی ترتیب کے ساتھ وہ نتیجہ ظاہر ہوتا ہے، جسکو ہم معلول کہتے ہیں۔ اکثر صورتوں میں غالی یہ جداگانہ واقعہ نتیجہ کے برآمد کر دینے کے لئے نہیں کافی ہوتا، بلکہ کچھ اور چیزیں بھی درکار ہوتی ہیں، جسکو ہم علل کے بجائے شرائط کہتے ہیں۔ اسی طرح جب ہم کسی چیز کے متعلق اپنی نیت کا ذکر کرتے ہیں، تو مراد کوئی نہ کوئی خاص جداگانہ واقعہ یا تغیر ہوتا ہے، جس کو ہم وجود میں لانا چاہتے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں، اکہ چاری نیت فلاں جگہ جانے کی ہے۔ تو اس نیت میں جانے کے علاوہ بھی بہت کچھ شامل ہوتا ہے۔ صرف جانا ہی نہیں، بلکہ اس جانے کے ساتھ کچھ اور بھی نیت ہوتی ہے۔ لیکن جن چیزوں سے یہ نیت متعلق ہوتی ہے، وہ اکثر اتنی پیچیدہ اور کبھی اتنی گول ہوتی ہیں، کہ ان کو مختصر طور پر بیان ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اسلئے ہم ان چیزوں کا اپنی نیت میں ذکر ہی نہیں کرتے، بلکہ سمجھتے ہیں کہ یہ چیزیں، اُس جسگہ جانے کے محرکات میں ہیں۔ البتہ کبھی یہ محرکات بھی اُنسی طرح تعین کے ساتھ پیش نظر ہوتے ہیں، جس طرح وہ خاص فعل جسکو ہم اپنی نیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً ہم کسی جسگہ اگر کوئی کتاب دیکھنے، کسی دوست سے ملنے، صحت کی خاطر یا علم طبقات الارض کی تحقیق کے لئے جا رہے ہیں، تو یہ چیزیں بھی قریب قریب اسی طرح متعین طور پر چاری نیت میں داخل ہوں گی، جس طرح کہ اُس جگہ کا جانا۔ ایسی صورت میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جانا ہمارا قریب مقصد ہے، اور دوسرے جن چیزوں کی ہم نیت رکھتے ہیں وہ اس جانے کے محرکات ہیں۔ نیت کی پیچیدگی کی مختلف صورتوں کو سمجھنے کے لئے ہم ذیل میں چند مثالوں سے کام لیتے ہیں۔

سب سے پہلے تفریق تو کسی فعل کی قریب اور بعید نیت کی کیا سکتی ہے۔ مثلاً کسی ڈوبتے ہوئے شخص کو دو آدمی بچاتے ہیں، دونوں کی قریب نیت تو اسکو بچانا ہی ہے لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ایک تو اُسکو اُسکی زندگی

باب

کی خاطر بچا رہا ہو، اور دوسرا اسلئے بچا رہا ہو، کہ وہ ڈوب کر نہ مرے تاکہ بچاؤ کی  
ویجا سکے۔ اس صورت میں قریبی نیت دونوں کی ایک ہے، لیکن بعید نیت  
میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ کبھی فعل کی اس طرح کی بعید نیت کو محرك کہا جاتا ہے  
لیکن یہ استعمال نہایت ہی قابل اعتراض ہے۔

دوسرا فرق ظاہری اور باطنی نیت کا ہے۔ اس کی مثال ابراہیم لنگن کا وہ  
مشہور قصہ ہے جس میں اس نے، خنزیر کے ایک بچے کو خندق کے کنارے کھالا  
ہے۔ جب اس فعل پر لوگوں نے تعریف کی، تو لنگن نے کہا، کہ میں نے  
اس بچہ کی تکلیف کے خیال سے اس کو نہیں کھالا، بلکہ اس لئے  
کہ خود میرے دل کو اس کی مصیبت سے تکلیف تھی۔ یہاں بظاہر ظاہری نیت  
تو اس بچہ کو تکلیف سے بچانے کی تھی، لیکن باطنی نیت خود اپنی تکلیف کو  
دور کرنا تھا۔ اس مثال میں باطنی نیت دراصل بعید نیت ہی کی ایک خاص صورت  
ہے، لیکن ہر مثال میں ایسا نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص اپنے دل میں ایمان  
یا توبہ و ندامت وغیرہ کا کوئی خاص احساس خدا کی رضا جوئی کے لئے پیدا کرنا  
چاہتا ہے، تو اس صورت میں قریبی نیت جو ہے، وہ تو باطنی ہوگی اور جو بعید  
ہے وہ ظاہری ہو جاتی ہے۔ باطنی نیت پر بھی نیت بعید کی طرح محرك کا  
اشتباہ ہو سکتا ہے۔

نیمبی صورت اقسام نیت کی تفریق کی بلواسطہ اور بلاواسطہ کی ہے۔  
اگر عہد مشیہ فرتے کا کوئی آدمی ایک ریل گاڑی کو جلا دینے کی فکر میں ہے، جس  
میں بادشاہ اور اس کے ساتھ دوسرے مسافر بھی سفر کر رہے ہیں، تو گو  
براہ راست اس کی نیت صرف بادشاہ کی جان لینے ہے، لیکن بواسطہ وہ  
دوسروں کو بھی جو اس گاڑی میں سوار ہیں، تباہ کر دینے کی نیت رکھتا ہے،

۱۔ ل کی کتاب "انٹاریٹ" Utilitarianism باب ۲ صفحہ ۲۰۲۔ نوٹ -

۲۔ ( Nihilist. )

۳۔ "مباح اخلاقیات" از سیموک کتاب سوم، باب اول (صفحہ ۲۰۲۔ نوٹ ۲)



اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ بادشاہ کے ساتھ یہ لوگ بھی لازماً ختم ہو جائیں گے۔  
 اچوتھی صورت شعوری اور غیر شعوری نیت کی ہے۔ کس حد تک کوئی نیت  
 غیر شعوری ہو سکتی ہے، یہ علم النفس کا سوال ہے، یہاں غیر شعوری نیت  
 سے صرف وہ نیت سمجھنی چاہئے جو صاف و متعین طور پر آدمی کے ذہن کے  
 سامنے نہیں ہوتی۔ گو واقعہ یہ ہے، کہ اکثر انسانوں کا کردار درحقیقت، ایسی  
 قسم کی غیر شعوری نیتوں سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ مثلاً وہ بظاہر  
 اپنے نزدیک نوع انسان کی فلاح و بہبود کی نیت رکھتا ہے، لیکن یہ ہو سکتا  
 ہے کہ حقیقت میں جو شے سب سے زیادہ اُس پر عمل کر رہی ہو، وہ خود اپنی  
 شہرت و نام آوری کی نیت ہو۔

پانچواں فرق، جو ہم کسی فعل کی نیت میں کر سکتے ہیں، وہ صوری اور مادی  
 ہونے کا ہو سکتا ہے۔ مادی نیت سے مراد وہ خبری نتیجہ ہے، جسکو واقعہ  
 کی صورت میں لانا مقصود ہوتا ہے، اور صوری سے مراد وہ اصول ہے  
 جو اس واقعہ سے پورا ہوتا ہے۔ دو آدمی کسی حکومت کو تہ وبالا کر دینا چاہتے  
 ہیں۔ مادی نیت دونوں کی ایک ہی ہے، یعنی اس حکومت کی تباہی۔ لیکن  
 یہ ممکن ہے کہ ایک اسلئے اسکی تباہی کے درپے ہو، کہ وہ اُسکو حد سے  
 زیادہ آزا و خیال کرتا ہے اور دوسرا اسلئے کہ وہ حد سے زیادہ قدامت پرست  
 جہت ہے۔ اس صورت میں دونوں کے افعال ایک ہی ہوں گے، مگر نیتوں  
 میں بعد التشرعین ہے۔

ان تفاتیات کو محتوی نہ سمجھنا چاہئے، بلکہ ان سے صرف تصدیق نیت کی  
 یہ باتوں کا پر واضح کرنا مقصود ہے۔ محرم اور نیت کے باہمی تعلق  
 ان میں سے ایک ہے۔ ماحصل یہ ہے کہ محرم سے مراد اس لفظ کے وسیع  
 تر معنی میں وہ شے ہے جو محرم اور نیت کے درمیان مقصود ہوتی ہے، اور  
 اس میں ایک طرف سے محرم اور دوسری طرف سے نیت ہوتی ہے۔

محرم اور نیت کے مابین ایک لفظ ہے، جو محرم اور نیت کے مابین  
 مراد ہے۔ محرم اور نیت کے مابین ایک لفظ ہے، جو محرم اور نیت کے مابین

باب

یا کسی کام کے کرانے کی علت ہوتی ہے۔ مگر علت کے لفظ میں خود ابہام ہے۔  
 علت کبھی فاعلی ہوتی ہے، اور کبھی غائی۔ مثلاً آدمی کی حرکت کی علت فاعلی، اسکے  
 خاص خاص اعصاب و عضلات وغیرہ کا فعل ہوتا ہے؛ اور کسی خاص امر کی خواہش  
 کسی جگہ پھینکا یا کسی نتیجہ کا پیدا کرنا اس کی علت غائی ہوتا ہے۔ لفظ محرك کے  
 استعمال میں بھی اس طرح ابہام پایا جاتا ہے۔ یعنی اس سے یا تو وہ چیز سمجھی  
 جاسکتی ہے جو ہر کو کسی کام پر مضطر کر دیتی ہے یا وہ جو کسی کام کی طرف مراعب  
 کرتی ہے۔

پہلے مفہوم کو ہم یوں ادا کرتے ہیں کہ جذبہ یا احساس نے ایسا کرالیا۔ یعنی فاعل  
 فعل کا محرك غصہ، حسد، خوف، رحم، لذت یا الم کوئی خاص جذبہ تھا۔ بعض مصنفین  
 نے تو یہاں تک دعویٰ کر دیا ہے، کہ صرف لذت و الم ہی انسان کے تمام افعال  
 کے آخری محرکات ہیں۔ اس خیال پر ہم آگے چل کر عنقریب بحث کریں گے یہاں  
 صرف اتنا کہنا ہے، کہ اس میں شک نہیں، کہ بعض اوقات، آدمی کے افعال کا محرك  
 جذبہ ہوتا ہے۔ لیکن جس فعل یا کردار پر کوئی اخلاقی حکم لگا یا جاتا ہے، اس کا محرك  
 یا باعث تمام تر خالی جذبہ ہی بھی نہیں ہوتا۔ جب آدمی کی فاعلیت کا موجب  
 تمام تر غصہ یا خوف وغیرہ کا صرف کوئی جذبہ ہو، تو اسکو صحیح معنی میں فاعل ہی  
 نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ اس کا فاعل ہونا اس سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا  
 جتنا کہ مثلاً اٹھ پتھر کو فاعل کہہ دینا جسکو تم کسی چیز پر پھینکتے ہو۔ بے شک جو آدمی  
 احساس یا جذبہ کی بنا پر کسی کام کو کر بیٹھتا ہے، اس کی سیرت پر بھی حکم لگا سکتے ہیں  
 اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسکو ایسا نہ کرنا چاہئے تھا، لیکن اگر وہ سراپا جذبہ ہی سے مغلوب  
 ہے، تو پھر ہم اخلاقی حکم اس کے فعل پر اس سے زیادہ نہیں لگا سکتے، جتنا کہ  
 کسی پاگل یا بدست کے افعال پر لگا یا جاسکتا ہے۔ اخلاقی فعل یا کردار کے  
 لئے الارادہ ہونا شرط ہے؛ اور ارادی فعل کا محرك محض جذبہ نہیں ہو سکتا،



بلکہ اس کا محوک کسی مقصد کے حصول کا خیال ہوتا ہے۔ یہ محوک کا دوسرا اور صحیح مفہوم ہے۔

ان دونوں مفہموں کے فرق کو پوری طرح سمجھنے کے لئے، اس آدمی کے فعل کی تحلیل کرو، جو کسی ہم جنس کی مصیبت پر رحم کھا کر اسکی اعانت و ہمدردی کرتا ہے، ظاہر ہے کہ تم کا صفت جذبہ پیدا ہو جانا فعل اعانت کا باعث و محرك ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ البتہ یہ اس کی علتِ فاعلی کا ایک جز ہو سکتا ہے، یعنی جو شخص زیادہ رحیم الطبع واقع ہوا ہے، وہ بہ نسبت ایک قس القلب آدمی کے جلد اعانت پر آمادہ ہو جائے گا۔ لیکن نفس جذبہ کسی عمل کے لئے کفایت نہیں کر سکتا۔ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے، کہ اس مصیبت کو دیکھ کر ہمارے آنسو نکل آئیں، جیسا کہ تھیٹر میں فرضی مصیبت کے نظارے سے آنکھیں پر خیم ہو جاتی ہیں لیکن جب آدمی کسی عمل پر آمادہ ہوتا ہے، تو نفس جذبہ کے علاوہ، کسی نہ کسی مقصد کے حصول کا خیال بھی پیش نظر ہونا لازمی ہے۔ مثلاً ایک شخص کسی کو نہایت ہی دکھ اور تکلیف کی حالت میں دیکھتا ہے، اور سمجھتا ہے، کہ وہ اپنی کسی کوشش سے اس کی حالت کو بہتر بنادے سکتا ہے۔ تو بس اس بہتر حالت کا پیدا کر دینا، اس کا وخواہ مقصد بن جاتا ہے، جس کا خیال اُسکو ایک خاص کوشش یا عمل پر آمادہ و راغب کر دیتا ہے۔ اب اگر اس کے ساتھ اُسکو رحم بھی معلوم ہوا، تو اس عمل پر وہ زیادہ آسانی سے اور جلد مستعد ہو جائے گا، لیکن احساسِ رحم بذاتِ خود اس عمل کا باعث یعنی صحیح معنی میں محوک نہیں ہوتا۔ بلکہ اصلی محرك جو موجب عمل ہوتا ہے وہ حصول مقصد کا خیال ہے۔

۱۔ گو لڈ اسمتھ نے اظہار میں جو حکایت بیان کی ہے، کہ "کتا اپنے انسانی مقاصد کے حاصل کرنے کے پیچھے پاگل ہو گیا، اور آدمیوں کو کاٹنے لگا" تو کاشعے کا محوک پاگل بن نہیں تھا بلکہ انسانی مقاصد کے حصول کا خیال۔  
 ۲۔ دیکھ کر کہ "لاٹ آف نیچو" باب ۵۔ محوک کا اور جو مفہوم بیان کیا گیا ہے، وہ ہی ارسکو کے اس فقرہ سے بھی ظاہر ہوتا ہے، کہ "کسی فعل کا محوک ہمیشہ کوئی نہ کوئی وخواہ ہے،" "وہی دینا" ۱۰۔ ۱۱۔  
 ۳۔ باب ۱۱۔ بعض لوگوں نے لفظ محوک کے اس استعمال پر اعتراض کیا ہے، مثلاً "پروفیسر جی ڈائمنڈ" نے "جول آف ایمیگلس" جلد ۲، زیادہ صفحہ ۳۰۰، نے لکھا ہے کہ خواہش جس سے اور محوک اس کی ایک نوع ہے۔ اور مقصد کا خیال اسی نوع محوک کی فصل ہے۔ لیکن یہ یقیناً غلط ہے، اس لئے کہ ہر خواہش کسی نہ کسی مقصد کو مستلزم ہوتی ہے۔

باب

۴۔ محرم اور نیت کا  
باہمی تعلق۔

اوپر کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے، کہ محرم اور نیت کے  
مابین نہایت قریبی تعلق ہے، کسی فعل کا محرم وہ ہے،  
جو ہیکو اس کے کرنے پر آمادہ یا راغب کرتا ہے۔ ظاہر ہے،

کہ نیت کے وسیع ترین معنی میں یہ جڑ بھی داخل ہے، لیکن ضروری نہیں، نہ علی العموم  
ایسا ہوتا ہے، کہ یہی کل نیت ہو یعنی اُس کے تمام اجزاء کو محیط ہو۔ جو چیز ہیکو کسی کام کے  
کرنے پر آمادہ کرتی ہے وہ ہمیشہ کوئی نہ کوئی مقصد ہوتی ہے، جس کے حصول  
کی ہم اس کے ذریعہ سے امید رکھتے ہیں، لیکن غمنا، اس مرکزی مقصد کے علاوہ  
اور بھی بہت سی چیزوں کے حصول یا وقوع کی توقع ہو سکتی ہے (جو دیدہ و دانستہ  
نیت میں داخل ہوتی ہیں)، لیکن وہ اس فعل کی جانب ترغیب کا کام نہیں دیتیں،  
بلکہ ممکن ہے کہ اس لئے اس کے نہ کرنے کی اُن سے ترغیب ہوتی ہے۔  
ایک مصلح کے اعمال کی محرم نوع انسان کی اصلاح و ترقی اور اپنی نام آوری دونوں  
چیزیں کچھ نہ کچھ ہو سکتی ہیں، نیت کے وسیع ترین مفہوم میں یہ دونوں مقاصد  
نیت کا جز ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ہو سکتا ہے، کہ وہ اس امر سے بھی خبردار ہو،  
کہ ہنگامی طور پر، ان مقاصد کے حصول کے لئے تلوار اٹھانی پڑیگی، اس کے  
افعال کے قریبی نتائج فتنہ و فساد کی صورت میں ظاہر ہوں گے، اور کیا عجیب  
ہے، کہ اسکو خود اپنی زندگی سے بھی صبر کرنا پڑے۔ اگر وہ صاف طور پر اپنے  
کام کے ان نتائج سے آگاہ ہے، تو مشکل ہی سے کہا جاسکتا ہے، کہ یہ چیزیں  
اُس کی نیت میں داخل نہیں ہیں۔ وہاں مالیکہ وہ جانتا ہے، کہ یہ چیزیں اُس  
اعلیٰ مقصد کے لئے ناگزیر ہیں، جبکو وہ حاصل کرنے کی امید رکھتا ہے۔ لیکن  
ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں، کہ یہ ناگزیر چیزیں، اُس کے محرم کا جو ایک کار خیر ہے

۱۔ مسودہ عناصر اخلاقیات صفحہ ۶۰۔ پر: فیہ دیوی کے اس لکھنے سے کہ "کسی فعل کے متوقع  
خیالی نتائج اس فعل کا مقصد ہوتے ہیں، اور اپنی اسی حیثیت سے محرم کا کام دیتے ہیں" ایسا معلوم  
ہوتا ہے کہ وہ محرم ہی کو کل نیت سمجھتا ہے لیکن میں خیال کرتا ہوں، کہ غلطی ہے، یا کم از کم لفظ محرم کا مناسب تہل ہے  
تہہ بجز اس صورت کے جب ہم کسی احساس یا جذبہ سے مشغول ہو کر کچھ کر بیٹھتے ہیں۔



ہرگز کوئی جز نہیں ہے۔ اس سے بھی زیادہ صاف مثال بروٹس کی ہے، جس نے اپنے گناہ کو بھانسنے کے لئے سب کے قتل میں مدد دی، اس نے سب کے قتل کی نیت یقیناً کی، لیکن یہ قتل اس کے محرك میں داخل نہ تھا۔

غرض کسی کام کا محرك، نیت کے وسیع ترین معنی میں، نیت کا جز تو ہوتا ہے، لیکن یہ لازمی نہیں، کہ ساری نیت کو من گھڑی الوجہ محیط ہو۔ اوپر دوسرے بند میں جو تفریقات بیان کی گئی ہیں، ان کو مانکر ہم کہہ سکتے ہیں، کہ محرك عام طور پر نیت بعید کے بڑے حصے پر مشتمل ہوتا ہے، لیکن نیت قریب اکثر اس سے خارج ہوتی ہے، بلا واسطہ نیت اس میں علی العموم داخل ہوتی ہے، لیکن بلا واسطہ نیت کبھی نہیں داخل ہوتی، شعوری نیت قریباً ہمیشہ اس میں شامل ہوتی ہے، لیکن مادی نیت کا اکثر اس میں بہت کم حصہ ہوتا ہے، باقی ظاہری یا باطنی، شعوری یا غیر شعوری نیت میں سے یہ ہر ایک پر مشتمل ہو سکتی ہے۔

۵۔ کیا مرکب ہمیشہ لذت ہی ہے؟ اب اس سوال پر، جس کا پہلے ذکر آچکا ہے، گفتگو کا موقع آیا ہے، کہ کیا انسان کے ہر فعل کی محرك ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے؟ لیکن پہلے اس امر کو سمجھ لینا چاہئے، کہ یہ سوال

اس بحث سے بالکل ہی جدا گانہ شے ہے، کہ محرك کا خیال ہمیشہ لذت بخش ہوتا ہے یا نہیں۔ اسی فرق کو لوگوں نے یوں بھی تعبیر کیا ہے، کہ کسی خیال سے لذت اٹھانا اور لذت کے خیال کو مقصد بنانا یہ دو مختلف باتیں ہیں۔ یہ غالباً سچ ہے، مگر جس شے کو ہم مقصد بناتے ہیں، اس کا خیال لذت بخش ہوتا ہے۔ اور تکمیل مقصد کے تصور سے ہم کو لذت حاصل ہوتی ہے۔ مگر اس سے یہ نہیں نکلتا ہے، کہ لذت کا خیال ہمارا مقصد ہوتا ہے، یا ہمیشہ لذت ہی ہمارے کسی کام کے کرنے پر راجع کرتی ہے۔ پہلی بات کو تو علم النفس کا قریباً ہر عالم قبول کرے گا، البتہ دوسرا

لذت کے تصور کے ساتھ ساتھ اس کے بارے میں صحیح ماننا چاہئے۔ اس کے مخالف خیال کے لئے دلائل کا بیان دیکھو۔

۶۔ البتہ یہ عجیب ہے جیسا کہ بریلی نے ندر دیا ہے، کہ لذت کا خیال ہمیشہ لذت بخش ہوتا ہے اور دیکھو رسالہ ۲ ص ۱۱۱ میں میرزا جلد ۱، نمبر ۱، لیکن اس سے زیر بحث سوال پر کچھ اتنی نہیں پڑتا۔

نظریہ ان لوگوں کا دعویٰ ہے، ہینکو لذت یہ کہا جاتا ہے جس کی بقیم نے اس طرح توضیح کی ہے، کہ انسان کو قدرت لذت والہ کی حکومت کا تابع پیدا کیا ہے۔ ہمارے تمام خیالات، احکام اور زندگی کے سارے عزائم کی بنیاد انہی دو چیزوں پر ہے۔ جو شخص ان کی حکومت سے آزاد ہونے کا مدعی ہے، وہ جو کچھ کہہ رہا ہے، خود نہیں سمجھتا کہ کیا کہہ رہا ہے۔ آدمی کا مقصد ہمیشہ صرف لذت کی طلب اور الم سے اجتناب ہوتا ہے، یہاں تک کہ بڑی سے بڑی لذتوں کا ترک اور سخت سے سخت آلام کا تحمل بھی اس میں اسی طلب یا اجتناب پر مبنی ہوتا ہے۔ ان ازلی اور اعلیٰ احساسات کی تحقیق ہی اخلاقیین اور متفنین کے مطالعہ کا سب سے بڑا موضوع ہونا چاہئے افادیت کا مسلک انسان کے ہر فعل کو انہی دو محرکات کے ماتحت قرار دیتا ہے، یہ اس خیال کی نہایت واضح تعبیر تھی، کہ عمل کے تمام ممکن محرکات صرف لذت و الم ہی کے دائرہ میں محدود ہیں، اور یہی وہ واحد غایت ہے جس کا ہم ہر کچھ کر قصد کر سکتے ہیں۔ ذیل میں ہم کو اسی نظریہ پر غور کرنا ہے۔

۶۔ نفسیات لذتیت۔ لذتیت کا حاصل یہ ہے، کہ خواہش کی آخری غایت لذت ہوتی ہے۔

اس مذہب کا امام اعظم جان اسٹورٹ مل ہے۔ جو اپنی کتاب

”افادیت“ کے چوتھے باب میں، اس پر اس طرح استدلال کرتا ہے، کہ ”اب دیکھنا ہے کہ آیا حقیقت ایسا ہی ہے، یعنی انسان جو کچھ بھی چاہتا ہے، وہ محض حصول لذت یا اجتناب الم کی خاطر چاہتا ہے، یا ظاہر ہے، کہ یہ سوال واقعہ و تجربہ کا ہے،

۱۔ اصول قانون سازی“ (Principles of Legislation)

سے تقریباً تمام لذتیوں، خصوصاً ایغوی لذتیوں نے کم و بیش یہی مسلک اختیار کیا ہے (لذتیت کی عام تاریخی بحث کے لیے طلبہ کو یگی کی ”تاریخ اخلاقیات“ یورپ“ کا پہلا باب، اور وائٹسن کی کتاب ”نظریات لذتیت از اسطوتھا اسپنسر“ دیکھنی چاہئے۔ علم النفس لذتیت کا سب سے حال کا وکیل پر و قیسوین ہے جس کے لیے اس کی کتاب ”نیشنل اینڈ مارل سائنس“ (باب ۴) اور وائٹسن اینڈ ول کرجل بات و ارادہ) باب (۵) دیکھو لیکن ڈاکٹر جین نے اتنا تسلیم کیا ہے، کہ ”عارضی طور پر لذت کے علاوہ دوسری چیزیں بھی مقصد بن سکتی ہیں۔ لذتیت کے علم معنی اور اس کے خاص خاص مضامین کیلئے آگے کتاب دوم، باب ہند دیکھو۔



جس کا تصفیہ اس قسم کے تمام سوالوں کی طرح صرت شہادت سے ہو سکتا ہے۔ جس کے لئے ہم کو اپنی ذاتی شعور و مشاہدہ نفس اور دوسروں کے مشاہدہ سے مدد لینا چاہئے۔ میں سمجھتا ہوں، کہ اگر ان شہادتوں کی طرف خالی الذہن ہو کر رجوع کیا جائے، تو علانیہ نظر آئے گا، کہ کسی شے کی خواہش اور اس کا لذیذ ہونا، یا کسی شے سے اجتناب اور اس کا مولم ہونا، دوا ایسے واقعات ہیں، جن کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یوں کہو، کہ ایک ہی واقعہ کے دو جز ہیں، یا پوری صحت بیانی یہ ہوگی، کہ ایک ہی نفسی واقعہ کے نام رکھنے کے دو مختلف طرز ہیں یعنی کسی چیز کو قابل خواہش سمجھنا (بشرطیکہ اس کی خواہش اپنے نتائج کی خاطر نہ ہو) اور اس کو پر لذت خیال کرنا، بعینہ ایک ہی بات ہے، اور جب تک کسی چیز کا خیال پر لذت نہ ہو، اس وقت تک اس کی خواہش پیدا ہونا طبعاتی اور مابعد الطبعاتی دونوں طرح کا استحالہ ہے، ڈاکٹر تھوکر نے اپنی کتاب "مناہج الاخلاقیات" (کتاب اول، باب ۴) میں اس اقتباس کی خوب تنقید کی ہے۔ لکھا ہے، کہ "اصل کا دعویٰ ہے، کہ کسی چیز کی خواہش کرنا، اور اس کا لذیذ معلوم ہونا صحیح معنی میں، ایک ہی نفسی واقعہ کو موسوم کرنے کے دو طرز ہیں مگر ایسا ہی ہے، تو پھر یہ سمجھ میں آنا مشکل ہے، کہ اس کے تصفیہ کے لئے ذاتی شعور اور مشاہدہ نفس، کی کیسے احتیاج ہو سکتی ہے، اسلئے کہ اس کا انکار تو تناقض لفظی ہوگا۔ اصل بات یہ ہے، کہ لذت کا لفظ مبہم ہے جس نے اس سوال کو ہمیشہ الجھائے رکھا ہے جب ہم کہتے ہیں، کہ فلاں آدمی کوئی کام اپنی خوشی یا لذت سے کر رہا ہے، تو ہماری مراد صرف اختیار یا ترجیح کا ظاہر کرنا ہوتا ہے، یعنی اس کے ارادہ نے کسی خاص چیز کو متعین طور پر اختیار یا قبول کر لیا ہے۔ لہذا اگر کسی شے کو لذیذ کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ہمارے قبول و اختیار پر اثر ڈالتی ہے، یا ارادہ کی کسی خاص جانب کشش کا موجب ہوتی ہے، تو یہ کوئی بحث و اختلاف کی بات ہی نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں یہ کہنا، کہ ہم اس چیز کی خواہش کرتے ہیں، جو لذیذ ہوتی ہے، یا کسی چیز کی اسی نسبت سے خواہش کرتے ہیں جس نسبت سے کہ وہ لذیذ ہوتی ہے، محض ایک طرح کا اعادہ مفہوم یعنی ایک بات کو مختلف لفظوں میں دہرانا ہے، یہ تو ایسا ہی ہوا جیسے کہا جائے کہ ہم کسی چیز کی اتنی ہی خواہش کرتے ہیں، جتنی کہ اس کی خواہش

باب

ہوتی ہے، کیونکہ کسی شے کے لذیذ ہونے کے معنی یہی ہیں، کہ ہم کو اس کی خواہش ہے، لیکن جیسا کہ ڈاکٹر سجویک نے کگے چلکر کہا ہے، اگر لذت کو ہم اپنے صحیح معنی میں لیں، تو پھر یہ امر بحث طلب ہو جائیگا، کہ ہماری خواہش ہمیشہ لذت ہی سے متعلق ہوتی ہے۔ یعنی اگر لذت سے مراد ہم وہ ملائم و خوشگوار احساس لیں جو کسی طلب یا حاجت کے پورا ہونے سے حاصل ہوتا ہے، تو اس صورت میں یہ ہرگز بدیہی امر نہیں ہے، کہ ہم ہمیشہ اس ملائم احساس ہی کی خواہش کرتے ہیں، بلکہ اس کے خلاف زیادہ بدیہی یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ہم جن چیزوں کی خواہش کرتے ہیں، وہ ہمیشہ یہ ملائم احساس ہی نہیں ہوتا ہے۔

۷۔ خواہش کی چیز۔ (۱) استبعاد لذتیت: "مناہج اخلاقیات" کے اسی حصہ

میں، جس کا ابھی اوپر ذکر آچکا ہے، ڈاکٹر سجویک نے ثابت

کیا ہے، کہ جس چیز کی ہم خواہش کرتے ہیں، وہ اکثر کوئی خارجی چیز ہوتی ہے، نہ کہ وہ لذت جو اس سے حاصل ہوتی ہے، اُس نے دکھلایا ہے۔ کہ جب ہم نفس لذت ہی کے خواہش مند ہوتے ہیں، اُس وقت بھی اس کے حصول کی بہترین صورت یہی ہوتی ہے، کہ طلب لذت کے خیال کو بھلا دیا جائے، اگر ہم خود لذت ہی کا خیال کرتے ہیں، تو یہ اکثر غائب ہو جاتی ہے، بخلاف اس کے اگر ہم اپنی خواہش کو خارجی مقاصد کی طرف ملتفت رکھیں تو لذت آپ سے آپ حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ تمام لذتوں کی نسبت صحیح نہیں ہے، بلکہ زیادہ تر "الذائد طلب" کے ساتھ مخصوص ہے۔ بقول ڈاکٹر سجویک کے "امثال کے لئے کسی کھیل یعنی عقلی کھیل مثلاً شطرنج، تاش وغیرہ۔ م) کو جس میں جیت کے لئے مقابلہ ہوتا ہو، جیسا کہ اکثر کھیلوں میں ہوتا ہے۔ کوئی معمولی کھیلنے والا، اس قسم کے مقابلہ میں داخل ہونے سے پہلے جیت کی کوئی خواہش نہیں رکھتا، بلکہ اصل یہ ہے، کہ جب تک وہ مصروف مقابلہ نہ ہو جائے اس وقت تک اس قسم کی جیت کے خیال سے کوئی تشفی حاصل کرنا، اُس کو نہایت مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اس مقابلہ سے

۸۔ اس باب کے خاتمے پر جو تعلیق ہے، اس کو دیکھو۔



پہلے جس چیز کی خواہش رکھتا ہے، وہ جیت نہیں ہوتی، بلکہ وہ لذیذ اشتعال، جو اس جیت کے لئے مقابلہ و معرکہ آرائی سے حاصل ہوتا ہے؛ البتہ صرف اس لذت کے پورے کمال کے لئے، جیت کی ایک سرسری اور دھندلی سی خواہش ناگزیر ہوتی ہے۔ یہ خواہش جو پہلے سے نہیں موجود ہوتی خود مقابلہ سے کافی حد تک مشتعل و تیز ہو جاتی ہے۔ یہ کمال مسرت کے حاصل کرنے کے لئے ایک خاص حد تک بے لوثی ضروری ہوتی ہے۔ جو شخص شروع سے اخیر تک صرف اپنی ذاتی لذت اندوزی ہی کے خیال پر نظر جمائے رہتا ہے، وہ شکار سے پورا حظ نہیں اٹھا سکتا؛ یہیں سے لذتیت کا یہ بنیادی استبعاد بے نقاب ہو جاتا ہے، کہ اگر لذت کی ہوس بہت زیادہ مسلط ہو جائے تو وہ خود اپنی ہی دشمن بن جاتی ہے۔ انفعالی حسی لذائذ میں یہ اثر نمایاں طور پر نظر نہیں آتا، بلکہ مشکل ہی سے نظر آتا ہے۔ لیکن فاعلی لطف اندوزیوں کے باب میں یہ قطعی ہے۔ کہ ان کو کم از کم پورے کمال کے ساتھ ہم اس وقت تک نہیں حاصل کر سکتے، جب تک ہماری نظر تمام تر انہی پر جمی ہوئی ہے، یہی حال علمی و فکری لذتوں کا ہے، کہ ان کا پورا لطف وہی لوگ اٹھا سکتے ہیں، جو جستجو و تحقیق کے انہماک میں خود اپنے تک کو بھول جاتے ہیں، اور اس کی لذتوں کا خیال تک نہیں آتا۔ علیٰ ہذا جتنے فنون ہیں، ان میں خلاقی یا صنعتی کی قوت کو عمل میں لانے سے، بڑی لطیف لذت ملتی ہیں، لیکن اس لذت کے حصول کی شرط یہ ہے، کہ آدمی کو اس کا خیال نہ آنے پائے۔ لذتیت کا یہ استبعاد کہ حصول لذت کے لئے ضروری ہے، کہ انسان طالب لذت نہ ہو خود تل کو کسی حد تک تسلیم تھا، لیکن اس کی نظر اس پر نہیں پڑی، کہ یہ اس خیال کے متعارض پڑتا ہے، کہ خواہش کا مرجع ہمیشہ لذت ہوتی ہے، کم از کم عارضی طور پر تو بدلتا خواہش کا مرجع لذت نہیں بلکہ کوئی خارجی مقصد ہوتا ہے۔

۲۱۔ تشفی و آسودگی سے پہلے احتیاج۔ ایک بات اور بھی قابل لحاظ ہے جس پر شیلر اور ٹھٹھن نے خاص طور پر توجہ دلائی تھی، گو بعد کے مصنفین نے

۱۔ دیکھو سنجو کے "تاریخ اخلاقیات" صفحہ ۱۹۲، اور "ایجو" کے ایڈیشن مرتبگری جلد ۲ کا مقدمہ صفحہ ۲۶۔ یہ گزین کا مقدمہ اخلاقیات، بند ۳۱، صفحہ ۱۶۷، اور کیرڈ کی کتاب "Critical Philosophy of Kant" (دیکھو فلسفہ انتقادی) جلد ۲ صفحہ ۳۰۴۔

اس سے بے اعتنائی برتی، وہ یہ ہے، کہ لذت کے بہت سے اصناف ایسے ہیں، کہ ان سے پہلے جب تک مختلف چیزوں کی خاص خاص خواہشیں نہ پائی گئی ہوں وہ سرے سے وجود ہی میں نہیں آسکتے۔ مثلاً جذبات خیر خواہی کی لذتوں کو لو۔ کہ جیتک آدمی پہلے خیر خواہ یعنی دوسروں کی بھلائی کا خواہشمند نہ ہوئے، اُس وقت تک ان لذتوں سے آشنا نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس قسم کی صورتوں میں لذت کا نفس وجود ہی اُس پر موقوف ہے، کہ پہلے خواہش کا مرجع لذت کے علاوہ کوئی دوسری شے ہو۔ بلکہ سچ یہ ہے کہ تمام لذتوں کا یہی حال ہے۔ ہر لذت کسی نہ کسی خاص احتیاج ہی کی تشفی و آسودگی سے حاصل ہوتی ہے، اور احتیاج کا تشفی سے مقدم ہونا لازمی ہے۔ قبل اس کے کہ ہمارے دل میں اُس لذت کی خواہش پیدا ہو، جو کھانا کھانے سے حاصل ہوتی ہے، پہلے خود کھانے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ کچھ ایسی خواہشیں بھی ہیں، جن کو خواہش لذت نہیں کہا جاسکتا۔

۹۔ (۳) لذت اور لذت  
ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑتا ہے، کہ تل نے جو کچھ کہا ہے، وہ بظاہر درست معلوم ہوتا ہے، جسکی توجیہ ضروری ہے۔ دراصل اس دھوکہ کی وجہ لذت، کے لفظ کا ابہام ہے۔ اس لفظ سے کبھی تو وہ ملا کہ احساس سمجھا جاتا ہے، جو تشفی یا آسودگی سے حاصل ہوتا ہے، اور کبھی خود وہ شے جو اس تشفی کا موجب ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ گانا سننا ایک لذت ہے؛ لیکن ظاہر ہے، کہ نفس گانا سننا اور احساس تشفی ایک چیز نہیں؛ بلکہ گانا سننا ایک ایسی چیز ہے، جس سے تشفی حاصل ہوتی ہے۔ ایک عام قاعدہ یہ بیان کیا جاسکتا ہے، کہ جب ہم لذات جمع کی صورت میں بولتے ہیں، تو اس سے مراد تشفی بخش چیزیں ہوتی ہیں؛ اور جب واحد یعنی «لذت» کا لفظ استعمال کرتے ہیں، تو خود وہ احساس تشفی مقصود ہوتا ہے، جو ان چیزوں سے حاصل ہوتا ہے،

شہ یہ دو سرا ابہام ہے۔ اس سے پہلے ایک اور ابہام کا ذکر آچکا ہے، ڈاکٹر جسوک کے حوالہ سے۔  
لکھو ڈاکٹر وارڈ کا مضمون «اس کا لوجی» پر۔ «انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا»، کے نویں ایڈیشن میں۔



لیکن عام استعمال میں لوگ ہمیشہ اس فرق کا لحاظ نہیں رکھتے۔

غالباً لذت کی یہ نسبت الم میں یہ فرق زیادہ ملحوظ و نمایاں ہے۔ الم سے مراد علی العموم سلب لذت یعنی ناملائم احساس یا احساس عدم تشفی ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم "آلارم" کا لفظ بولتے ہیں، تو عام طور پر وہ چیزیں مراد ہوتی ہیں، جن سے ناملائم احساس پیدا ہوتا ہے، اور ان چیزوں میں بھی بالتحصیص عضوی احساسات مراد ہوتے ہیں۔ مثلاً دانت کے درد کا الم ہے، اگر یہ محض ناملائمیت یا عدم تشفی کا احساس نہیں ہوتا، بلکہ بجائے خود ایک خاص قسم کا مستقل حس یا ایک ایسی چیز ہے، جس سے ناملائم احساس پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح جلنے کا حس اسی قسم کی دوسری چیز ہے، چوٹ کا حس تیسری اور غلط کاری کا حس چوتھی چیز ہے۔ ان تمام چیزوں سے ناملائم احساس پیدا ہوتا ہے، لیکن جو شے اس ناملائم احساس کا موجب ہوتی ہے، وہ ان سب صورتوں میں نفس ناملائم احساس سے علانیہ جدا ہوتی ہے۔

لہذا جب یہ کہا جاتا ہے، کہ ہم جو کچھ چاہتے ہیں، وہ ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے، تو اس سے یہی مراد معلوم ہوتی ہے، کہ ہم جو کچھ چاہتے ہیں، وہ ہمیشہ کوئی نہ کوئی ایسی شے ہوتی ہے جس کے حاصل ہو جانے پر ایک ناملائم یا خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ اس قدر بدیہی بات ہے، کہ تقریباً ایک ہی معنی کو گھوم گھما کر متعدد لفظوں میں ادا کرنا ہے۔ اس لئے کہ یہ بین بات ہے، کہ جس چیز کی بھی ہم خواہش رکھتے ہوں، اس کا حصول کم از کم عارضی تشفی کا تو ضرور رہی موجب ہوگا، جس کا لازمہ احساس تشفی یعنی لذت ہے۔ لہذا اس بنا پر جس چیز کی بھی ہم خواہش کرتے ہیں، اس کو لذت یعنی ایک ایسی شے کہا جاسکتا ہے جس کا حصول موجب لذت ہوتا ہے۔ مثلاً جو شخص کسی سیاسی گروہ کو تباہ کر دینا چاہتا ہے، وہ اس کے تباہ ہو جانے سے یقیناً خوش و

لے کلب، اویشنر (اوٹ لائن آف سائیکالوجی) اس حیثیت سے خاص طور پر علمائے ملہ النفس میں ممتاز ہیں، کہ انہوں نے الم اور بے لذتی میں نہایت احتیاط سے تفریق کی ہے۔ جنموی الم یا تکلیف اسی طرح کا ایک بالکل ممتاز و مستقل حس ہے، جس طرح خوشبو یا خوش مزگی کا حس ہے۔ گو لذت و الم کے احساس یا جذبہ کو ان تجربات سے واقف ہونا کرنا ناممکن ہے، لیکن پھر بھی دونوں امتیاز صاف طور پر کیا جاسکتا ہے۔ دیکھو آگے صفحہ ۲۳۸ و ۲۳۹۔

باب

لذت یا بھوگا اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ تباہی اس شخص کے لئے ایک لذت ہے۔  
 "غیر متوقع لذت" یا اس کے مماثل فقروں کو ہم اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ  
 کسی سیاسی جماعت کی تباہی بجائے خود کوئی ماکم احساس نہیں ہے؛ بلکہ یہ ماکم احساس اس  
 سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا لذت یعنی لذت بخش چیزوں کی خواہش ہونا اس کی دلیل نہیں،  
 کہ ہم نفس لذت کی خواہش رکھتے ہیں۔

یہ بحث تل کی ایک عبارت سے جو اس کی کتاب "افادیت" (باب ۵) سے  
 ماخوذ ہے، اُمید ہے، کہ زیادہ صاف ہو جائیگی۔ وہ پوچھتا ہے، کہ "روپیہ پیسے کی  
 محبت کے بارے میں ہم کیا کہیں گے؟ نفس روپیہ میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جو  
 چھیلے سنگریزوں کے ڈھیر سے زیادہ قابل خواہش ہو۔ اس کی قیمت جو کچھ ہے،  
 وہ فقط اُن چیزوں کی خواہش کی بنا پر ہے جو اس سے خریدی جاسکتی ہیں، اور جن  
 کے پورا کرنے کا یہ وسیلہ ہوتا ہے، نہ کہ خود اس کی خواہش کی بدولت۔ تاہم روپیہ  
 کی محبت نہ صرف انسانی زندگی کے قوی ترین محرکات میں داخل ہے، بلکہ اکثر حالتوں  
 میں روپیہ بذاتِ خود مرجع خواہش بن جاتا ہے؛ اس کے مالک بنے رہنے کی خواہش  
 اکثر اس کے خرچ کرنے سے زیادہ بڑھ چکی ہوتی ہے، اور روز بروز بڑھتی جاتی  
 ہے، یہاں تک اس کے مقابلے میں خود وہ خواہشیں، جن کا یہ آلہ تبادلتی جاتی  
 ہیں۔ لہذا اس حالت میں بجا طور پر کہا جاسکتا ہے، کہ روپیہ کی خواہش کسی اور  
 مقصد کے لئے نہیں ہے، بلکہ یہ خود مجزومقصد بن گیا ہے۔ مسرت کا وسیلہ ہونے  
 کی جگہ، آدمی کی مسرت کا ایک خاص عنصر ہو گیا ہے۔ یہی حال انسانی زندگی  
 کی اور بھی بہت سی چیزوں کا ہے، مثلاً قوت و شہرت وغیرہ قوت اور شہرت  
 دونوں کی سب سے بڑی کشش یہ تھی، کہ ان سے ہم کو اپنی دوسری خواہشوں کے  
 حاصل کرنے میں بے حد مدد ملتی ہے؛ اور یہ محض استلافِ تصورات کا طفیل ہے، جو خود  
 ان کی خواہش کو براہِ راست اتنا قوی کر دیتی ہے کہ بعض لوگوں میں تو ان کی خاطر اور  
 تمام اصلی خواہشیں بالکل چھپے پڑ جاتی ہیں۔ اس قسم کی صورت میں وسائل دراصل  
 مقصد کا جز بن جاتے ہیں، اور ایسا اہم جز، کہ جن چیزوں کے یہ وسائل ہوتے ہیں، ان  
 میں سے کوئی چیز بھی اس جنس کی برابری نہیں کر سکتی۔ جو شے پہلے اس بنا پر مطلوب تھی، کہ



حصول مسرت کا ایک آلہ ہے، وہ خود اب اپنے لئے مطلوب ہو جاتی ہے۔ جب بجائے خود یہ مطلوب ہو گئی، تو پھر اس کی خواہش وسیلہ مسرت کی حیثیت سے نہیں، بلکہ جزو مسرت کی حیثیت سے ہوتی ہے۔۔۔۔۔ اب اس کی خواہش، نفس مسرت کی خواہش سے اس سے زیادہ مختلف نہیں رہ جاتی، جتنی کہ موسیقی کی محبت یا تندرستی کی خواہش ہوتی ہے۔ یہ خود داخل مسرت ہیں۔ جن عناصر سے خواہش مسرت کی تعمیر ہوتی ہے، انہی میں یہ بھی شامل ہیں۔ مسرت کوئی مجرد تصور نہیں ہے، بلکہ ایک مجموعہ ہے، جن کے بعض اجزاء یہ بھی ہیں، مطلب صاف ہے۔ روپیہ، قوت، شہرت، موسیقی اور تندرستی ملائم احساس کے اجزاء نہیں ہیں۔ بلکہ کامدایہ ہے، کہ یہ چیزیں اسی صنف کی اشیاء میں داخل ہیں، جن سے ملائم احساس پیدا ہوتا ہے۔ لہذا ہم اس قسم کی چیزوں کی جو خواہش کرتے ہیں، اس سے صرف اتنا ثابت ہو سکتا ہے، کہ ہم لذائذ ڈھونڈتے ہیں، نہ یہ کہ ہم لذت کے متلاشی ہیں۔ اس لئے یہ کہتا کہ ہم لذائذ ڈھونڈتے ہیں، محض افسوس کا پھیر ہے، کیونکہ اس کے معنی صرف یہ ہو سکتے ہیں، کہ ہم وہ ڈھونڈتے ہیں جو ڈھونڈتے ہیں۔

۱۰۔ عین عقل محک کا کام دے سکتی ہے۔ جو لوگ اس کے نہیں بھی قائل ہیں، کہ محک صرف لذت والہ ہے، وہ بھی کہیں کہیں اس طرف مائل نظر آتے ہیں، کہ کم از کم اتنا قطعی ہے، کہ عقل محک افعال ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس خیال

کو سب سے زیادہ صفائی کے ساتھ ہیوم نے ظاہر کیا ہے، کہ "عقل محض جذبات کی غلام ہے، اور ریگی، ان کی حلقہ بگوشی اور فرماں برداری کے سوا یہ کوئی اور کام قطعاً نہیں انجام دے سکتی، جذبہ کا لفظ جس معنی میں یہاں استعمال کیا گیا ہے، وہ تقریباً ہیج کے مرادف ہے، اور منشا یہ ہے، کہ جتنے افعال ہیں، وہ سب کے سب خاص خاص تہیات پر موقوف ہوتے ہیں، عقل زیادہ سے زیادہ صرف اتنا کر سکتی ہے، کہ ان کے پورا کرنے کے وسائل و اسباب بتا دے، اس دعوے کا حاصل یہ ہے، کہ عقل بجائے خود کسی نئے مستقل محک کا کام نہیں دے سکتی، بلکہ صرف یہ بتا سکتی ہے،

۱۔ "نظر الہسانی" Treatise of Human Nature، ج ۱، صفحہ ۱۲۰، بندہ۔ نیز

Dissertation on the Passions بندہ

"وقالہ جذبات"

کہ کسی محرك کے پورا کرنے کی بہتر سے بہتر کیا صورت ہے۔ اس خیال کی بنیاد حقیقت خواہش کی اُسی غلط فہمی پر معلوم ہوتی ہے، جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اس میں فرض یہ کر لیا گیا ہے، کہ ہمارا ذہنی شعور مختلف خواہشوں سے بنا ہے، جو ایک دوسرے سے بالکل مستقل و جدا گانہ وجود رکھتی ہیں، اور جن میں عقل ایک الگ قوت کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ لیکن اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ہماری تمام خواہشیں کسی ایک ہی خاص عالم کی مختلف اجزا ہوتی ہیں، جسے فکر یہ عالم بنتا ہے، تو پھر ان کو ایک دوسرے سے جدا و مستقل نہیں قرار دیا جاسکتا۔ لہذا اصل مسئلہ اُس بالکل کی حقیقت کے سمجھنے کا ہے جس کے اندر محدود و در بکدر خاص خاص خواہشیں نمودار ہوتی ہیں۔ اگر وہ کل یا مجموعہ کوئی عقلی نظام ہے، تو جو خواہشیں اس میں ظہور کر رہی ہیں، وہ یقیناً ان خواہشوں سے بالکل مختلف ہوں گی، جو کسی ایسی ذات میں پائی جاسکتی ہیں جس میں اب تک عقل اپنے نو کو نہیں پہنچی ہے۔ لہذا اس معنی کی رو سے عقل نہ صرف ہماری خواہشات، بذات یا تہیات کی رہنمائی جاسکتی ہے، بلکہ ان کی متعین، نوعیت، حقیقت کی تعمیر اسی عقل ہی سے ہوتی ہے۔ یعنی عقل ہی ہمارے سامنے اُن مقاصد یا محرکات کو پیش کر سکتی ہے، جو غیر ذی عقل ہستی کے لئے سرے سے ناممکن الوجود ہیں۔ غرض اس مفہوم کے لحاظ سے عقل ہمارے لئے محرك افعال کا کام دے سکتی ہے۔

۱۱۔ کیا محرك تبہا عقل ہی ہے؟ اس کے خلاف دوسری طرف لوگوں نے، جو غلطی کی ہے، اُس سے بھی خبردار رہنا چاہئے، گو اس میں شک نہیں کہ آج کل کے زمانے میں، اس طرح کی غلطی میں مبتلا ہونے کا بہت کم خطرہ ہے۔ جس طرح یہ صحیح نہیں، کہ عقل سرے سے محرك نہیں ہو سکتی، اُسی طرح یہ بھی نہ فرض کرنا چاہئے، کہ تمام محرکات صرف عقل ہی ہوتی ہیں، یعنی انسانی افعال ہمیشہ ایسے ہوتے ہیں کہ گویا انسان بشریت سے پاک ہے، تمام تر عقل کی رہنمائی میں چلتا ہے، اور جنابات وغیرہ سے قطعاً معریٰ ہے۔ اس خیال کو سقراط کے نظریہ سے اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہے۔ سقراط کا دعویٰ تھا، کہ "نیکلی علم ہے" جس سے اس کی مراد یہ تھی، کہ اگر اخلاقی غرض و غایت کی حقیقت کو ہم پوری طرح جان لیں، تو ہم اُس کی طلب پر



مجبور ہو جائیں گے۔ اس کے سچ ہونے میں شبہ نہیں، کہ خواہشوں کے ایک ایسے عالم میں جو سراپا عقلی بہرہ سے بڑی خیر ہی سب سے بڑی ترغیب ہوگی لیکن اگر نیک نہ ہو، تو یہ بھی ممکن ہوگا کہ خیر کو خیر جان کر بھی آدمی اس پر عامل نہ ہو۔ غرض یہ ایک بدیہی بات ہے کہ خیر کے اچھے خاصے واضح علم کے باوجود بھی ممکن ہے، کہ آدمی اس پر عمل نہ کرے۔

۱۲۔ محرکات کی توجہ پوری ہوتی ہے۔

لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ محرکات کی تعمیر نہ محض لذت والہ سے ہوتی ہے نہ خالی جذبات توجہات یا خواہشات، اور نہ صرف عقل سے، بلکہ وہ تمام تر اس عالم کے تابع ہوتے ہیں جبکہ ماتحتی میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔ یا یوں کہو، کہ محرک ایک ایسے مقصد سے عبارت ہے، جو اس عالم خواہش کے موافق یا مطابق ہو، جس کے اندر وہ پایا گیا ہے۔ کسی ایک ہی مقرر وقت کے اندر ہمارے ذہن کے روبرو مختلف ممکن مقاصد آسکتے ہیں، ہماری زندگی کی خاص دنیا میں، ایسے مختلف تغیرات کئے جا سکتے ہیں، کہ وہ ہمارے نظام شعور کے زیادہ مناسب و مطابق بن جائے۔ اب اگر ان میں سے کوئی ایسا تغیر ہمارے سامنے آتا ہے، جو خود ہمارے عمل سے واقع ہو سکتا ہے، تو یہ ہمارے عمل کے لئے ایک ممکن محرک بن جاتا ہے۔ یہی بات کہ واقفانہم اس سے آمادہ عمل ہو جائیں، تو یہ اس پر موقوف ہے، کہ جو ممکن محرک ہمارے سامنے آیا ہے، وہ دوسرے محرکات کے ساتھ جو عین اسی وقت پیش قط ہیں، ربط و تناسب رکھتا ہے یا نہیں اس لئے کہ آخری طور پر جو راہ مل ہم اختیار کریں گے، وہ وہی ہوگی، جو ہمارے عام نظام شعور کے ساتھ سب سے زیادہ کامل ربط و تطابق رکھتی ہے۔ اس راہ عمل کا عقلی ہونا یا نہ ہونا، اس پر موقوف ہے، کہ جس عالم میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں وہ عقلی ہے یا نہیں۔

۱۳۔ اس بحث کے لئے سمجھنا ضروری ہے، کہ "غلاف عقل" (Unreasonable Action) کی کیا کیفیت ہوگی، جو رسالہ "صائنڈ" کے سلسلہ مجلہ نمبر میں نکلا ہے۔ نیز "فیسر اسٹارٹ" کی کتاب "سائنس اور عقل" کی طرف اشارہ ہے، اور "سائنس" کی کتاب "آف مارل سلف" کا نواں کچھ بھی دیکھنا چاہئے۔

یہاں اب سیرت و کردار کے باہمی تعلق کی بحث پیدا ہوتی ہے اور چونکہ یہ سول  
نہایت اہم ہے، لہذا اس کے لئے ایک الگ مستقل باب قائم کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

## تعلیق لذت اور خواہش

اس باب میں ہم نے یہ مان لیا ہے، کہ خواہش کی تشفی موجب لذت ہوتی ہے، اور  
عدم تشفی دچاہ ہے، وہ خواہش کی ہو یا اشتہا کی، موجب الم ہوتی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا  
چاہئے، کہ یہ مسئلہ کافی متنازع فیہ ہے، اور ہم نے جو خیال اختیار کیا ہے، اس کو مسلم  
عام نہ سمجھ لینا چاہئے، خصوصیت کے ساتھ جس امر میں نیا و مآخلاف ہے، وہ لذت  
طلب میں۔ بعض مصنفین خصوصاً پر فیسہ سمجھ کر کا یہ دعویٰ ہے، کہ اس قسم کی لذتوں کی  
موجودگی سے، جنکو ہم لذت طلب کہتے ہیں، ماننا پڑتا ہے، کہ بار بار تشفی یافتہ خواہش و  
اشتہا باعث الم ہونے کی جگہ، موجب لذت ہوتی ہے۔ لہذا ایک تعلیق کے ضمن میں  
مختصراً اس کی توضیح مناسب معلوم ہوتی ہے۔ پر فیسہ سمجھ کر نے اپنے خیال کو  
”میتھڈس آف ایٹھکس“، دیک، باب ۴، بند ۲ صفحہ ۴۴ میں اس طرح بیان کیا ہے  
کہ ”جب کوئی خواہش ایسے افعال کا باعث ہوتی ہے، جن سے اس کا مدعا حاصل ہو سکتا  
ہے، تو گو اصل حصول اسی دور ہوتا ہے، لیکن پھر بھی یہ خواہش بجائے خود یا تو کم دہش یک  
لذت بخش شعور ہوتی ہے، یا لذت و الم دونوں کی کیفیت سے خالی ہوتی ہے، غرض یہ  
ہے کہ حصول خواہش کے لئے سرگرمی عمل کا جو شعور ہوتا ہے، وہ خود نہایت ہی لذیذ  
ہوتا ہے اور اصل یہ ہے، کہ اس قسم کی لذتیں جنکو ہم علی العموم ”لا اذ طلب“ کہتے ہیں زندگی  
کی سرگرمیوں کا ایک بڑا جز ہیں بلکہ یہ کہنا، تقریباً ایک بدیہی دہش یا افتادہ بات کو دہرانا ہوگا  
کہ طلب کی لذتیں حصول کی لذتوں سے زیادہ اہم ہوتی ہیں، اور بہتری صورتوں میں، جو  
حصول نہیں بلکہ طلب ہی کی لذت باعث طلب ہوتی ہے، میرے خیال میں ”طلب“  
اور حصول، میں یہ تفریق و تضاد، ایک بنیادی غلطی پر مبنی ہے، جس کا انالہ ضروری ہے۔



جہاں تک میں سمجھتا ہوں، ایسی کوئی لذت نہیں پائی جاتی، جسکو حصول کے مقابل میں طلب کی لذت کہا جائے۔ بلکہ میرے نزدیک خود حصول کی دو قسمیں ہیں جن میں سے ایک کو تدریجی کہا جاتا سکتا ہے، اور دوسرا کو فورسی۔ اور لذت طلب، دراصل تدریجی حصول کی لذت کا نام ہے۔ مثلاً یہ مقولہ کہ ”اگر حقیقت میرے بات آج بھی جاتی، تو اس کی لذت طلب کے لئے میں پھر اسکو کم کر دیتا“ اس سے مراد تدریجی حصول ہی کی لذت ہے۔۔۔۔۔ یہی نوعیت اُن لذتوں کی بھی ہے جسکا نام پروفیسر سچوگ نے ”لذائذ طلب“ رکھا ہے۔ مثلاً اُس نے عقلی کھیل و شطرنج وغیرہ۔ م کی مثال دی ہے کہ ”کوئی معمولی کھیلنے والا اس قسم کے مقابلہ میں داخل ہونے سے پہلے، جیت کی کوئی خواہش نہیں رکھتا، بلکہ اصل یہ ہے کہ جب تک وہ صوف مقابلہ نہ ہو جائے اُس وقت تک اس قسم کی جیت کے خیال سے کوئی تشفی حاصل کرنا، اس کو نہایت مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اس مقابلہ سے پہلے جس چیز کی خواہش رکھتا ہے وہ جیت نہیں ہوتی، بلکہ وہ لذیذ اشتعال جو اس جیت کے لئے مقابلہ محرکہ آرائی سے حاصل ہوتا، البتہ صرف اس لذت کے پورے کمال کے لئے، جیت کی ایک مرحہ سی اور دہندہ سی خواہش ناگزیر ہوتی ہے یہ خواہش جو پہلے سے نہیں موجود ہوتی خود مقابلہ سے کافی حد تک مشتعل و تیز ہو جاتی ہے۔ اور جس نسبت سے اشتعال بڑھتا ہے، اسی نسبت سے مقابلہ زیادہ لذت بخش ہوتا جاتا ہے، اور جیت جس کا ابتدا کوئی خاص خیال نہ تھا، اب خاص طور پر احساس مسرت کو تیز کر دیتی ہے“ اس سارے بیان سے اتفاق ہے، صرف ایک استثنا کرنا چاہتا ہوں، اور وہ یہ ہے کہ جس نسبت سے جیت کی خواہش مشتعل ہوتی جاتی ہے، اسی نسبت سے مقابلہ زیادہ لذت بخش ہوتا جاتا ہے، میرے نزدیک کھیل جیتنے کی خواہش کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک تو مجرد جیت کے نتیجہ کی خواہش، کہ وہ جس قدر فورسی طور پر ممکن ہو جائے، دوسرے یہ کہ جب یہ ایک ستر کو شش و حمل کے کمال یا آخری نتیجہ کے طور پر حاصل ہو۔ اور میرے نزدیک پہلی قسم کی خواہش جس نسبت سے تیز ہوتی ہے، اسی نسبت سے نفس کھیل کی لذت بڑھنے کی بجائے اُلٹے گھٹ جاتی ہے۔ یہ معمولی تجربہ کی بات ہے، کہ جو آدمی جس کی نظر صرف کھیل کے نتیجہ پر رہتی ہے، اس کو خود کھیل میں اصل لطف نہیں آتا۔ کھیل سے حقیقی طور پر وہی شخص لطف اٹھاتا ہے، جو جیت کی خواہش محض

تدبیر بھی مراتب کے نتیجہ یا کمال کی حیثیت سے لکھتا ہے، یہی دوسری صورتوں پر بھی صادق آتا ہے۔ مثلاً ایک پہاڑی آدمی جو محض چوٹی پر پہنچنا چاہتا ہے، اس کو نفس چڑھنے کے عمل میں کوئی لطف نہیں آتا بلکہ اذیت ہی ہوتی ہے، اور اگر اسکو کوئی غبارہ یا چرخ کے ذریعہ سے اوپر پہنچا دے تو اسی کو ترجیح دیگا۔ باقی جس شخص کو خود چڑھائی میں لطف آتا ہے، وہ وہی ہوتا ہے، جو چوٹی پر صرف اسس حیثیت سے پہنچنا چاہتا ہے کہ وہ چڑھائی کا آخری نقطہ یا کمال عروج ہوگا! اسی طرح جس آدمی کو کسی قصہ کے خالی نتیجہ سے دلچسپی یا سہوکار ہوتا ہے، اس کو اس نامل میں زیادہ لطف نہیں آتا جس میں یہ بیان کیا گیا ہے۔ باقی جو شخص نفس قصہ سے لطف اٹھاتا ہے، وہ نتیجہ کی پروا صرف اس بنا پر کرتا ہے، کہ وہ اس قصہ کا نتیجہ ہے۔ لہذا جو شخص کسی مقصد کو اس کے عمل حاصل کے ساتھ ساتھ چاہتا ہے، اس کی نسبت میرے خیال میں یہ کتنا درست نہیں ہے، کہ اسکی لذت طلب، لذت حاصل سے کوئی جداگانہ شے ہے۔ بلکہ اس کی طلب تدبیری حصول ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں طالب حصول سے جدا ہوتی ہی نہیں۔ مثلاً قصہ میں قابل حصول مقصد ہی ہوتا ہے کہ شروع سے آخر تک آدمی اسکو چڑھائے۔ اس پڑھنے کے عمل میں، خواہش کو ایک مستمر تشفی حاصل ہوتی رہتی ہے، اور یہ خیال کہنا صحیح نہ ہوگا، کہ خاتمہ کے پہنچنے تک خواہش اپنی تشفی کے لئے محض انتظار میں رہتی ہے۔

یہی صورت بھوک وغیرہ کی بھی ہے بھوک کی محض اشتہا کو خواہش کہنا درست نہیں معلوم ہوتا بھوک اور خواہش غفلت، میرے نزدیک وہ جداگانہ چیزیں ہیں ہیں اس فرق کی طرف ذہن نہ جانا ہی اس کی بڑی وجہ ہوئی ہے کہ پروفیسر بھوک نے بھوک کو "استبعاد لذت" کے عام اصول کا ایک استثنا قرار دیا۔ حالانکہ جہاں تک اس میں سمجھتا ہوں، اس استثنا کا سبب صرف یہ ہے، کہ بھوک سرے سے خواہش ہی نہیں لیکن یہ ایک ضمنی بحث ہے، جس کی تفصیل یہاں مقصد و نہیں۔ یہاں فقط اتنا بات لینا چاہئے، کہ بھوک کی کٹھن یا خراش کو صحیح معنی میں خواہش نہیں ہوتی تاہم

لے دیکھو اوپر کے باب میں ساتواں بند۔

کہ چنانچہ اپنی کتاب "سینٹس آف ایمپکس" میں لکھتا ہے کہ "بات دینی لذت کی جستجو لذت کو غائب کر دیتی ہے" حتیٰ لذت میں نہیں نظر آتی، یا بہت ہی کم نظر آتی ہے۔



اس لحاظ سے بعض خاص خواہشوں کے مشابہ معلوم ہوتی ہے، کہ تمہیکی تشفی کے قابل ہوتی ہے، اور یہی وجہ ہے، کہ یہ اکثر لذت بخش محسوس ہوتی ہے۔ یعنی چونکہ یہ اپنے مطلوب کو تمہیکے واستمرار کے ساتھ حاصل کرتی ہے، اسی لئے باعث لذت ہوتی ہے۔ معمولی حالات میں، بھوک کی تشفی کے مراتب، جہاں تک میں سمجھتا ہوں، کھانا کھانے سے پہلے ہی شروع ہو جاتے ہیں۔ بات دھونا، اس تشفی کا آغاز ہوتا ہے، اور شکم میں جانوروں کو میوے خیال میں، شکم کی نفس طلب ہی سے ایک قسم کی تشفی ملنا شروع ہو جاتی ہے۔ غرض یہ ہے، کہ بھوک کی تشفی فوری نہیں بلکہ ایک تمہیکی نوعیت کا محال ہوتی ہے۔ لہذا اگر یہ صحیح ہے، تو صرف اتنی بات کی بناء پر، کہ معمولی حالات میں، بھوک موجب الم ہونے کی بجائے باعث لذت ہوتی ہے، جیسا کہ تمہکو اپنی جائہ پر یقین ہے، اس کا ثبوت نہیں ہو سکتی، کہ بھوک کی محض گھڑن بالذات اور بجائے خود غیر تشفی یافتہ ہونے کی صورت میں لذت بخش ہوتی ہے، یا موجب الم نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ معمولی حالات میں دراصل یہ غیر تشفی یافتہ ہوتی ہی نہیں، بلکہ تدریجاً اسکو اپنا مطلوب حاصل ہوتا جاتا ہے۔

ایک اور بات بھی اسی ضمن میں یاد رکھنے والی ہے، جو اس بحث سے نہایت قریب کا تعلق رکھتی ہے، اور پرہیز سچوک سے نظر انداز ہو گئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ بیماری اشتہا اور خواہشیں، ایک قابل لحاظ حد تک، خیالی تشفی کی بھی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اگر سچ ہے، کہ "بزدلوں کو مرنے سے پہلے ہی میسوں مرتبہ موت آ جاتی ہے اور بہادر آدمی کو موت کا مزہ صرف ایک ہی مرتبہ چکھنا پڑتا ہے"، تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ خیالی آدمی، واقعی تشفی سے پہلے ہی بارہا اپنی خواہشوں کی تشفی عالم خیال میں کر لیتے ہیں، اور جن کا خیال قوی نہیں ہوتا، ان کو صرف ایک ہی یعنی واقعی تشفی حاصل ہوتی ہے، نوی تحقیق کھلاڑی، اگر ایک دفعہ ہارتاس ہے تو میسوں دفعہ عالم خیال میں جیت چکا ہوتا ہے، اور خیالی انتوحات، عالم خیال کے وقت اپنی اپنی جگہ پر اتنی تشفی بخش ہو سکتی ہیں۔ جتنی واقعی

لہ "لذت طلب" کا اگر کوئی حقیقی وجود ہے، تو وہ میرے نزدیک صرف اسی معنی میں ہے۔

۷۷۔ ایک کسینسکی کتاب "ویٹا آف (تیمکس)" (دنیائی اخلاقیات)

ہوتیں۔ لہذا مذہب کی تعمیر ایک بڑی حد تک، انہی ذہنی یا خیالی فتوحات سے ہوتی ہے، لہذا اس سے قطع نظر کر کے بھی، کہ واقعتاً مددِ یکی یا استمراری تشفی حاصل ہوتی ہے یا نہیں (جو ممکن ہے کہ ہر جگہ صادق نہ آسکے) خود یہ خیالی تشفی اس خیال کی تخلیق کے لئے کافی ہے، کہ مذکورہ بالا صورتیں غیر تشفی یافتہ خواہشوں کی فہرست میں داخل ہیں۔ اس تخلیق کے ضمن میں، میری غرض صرف اُس خیال کو ذمہ واضح کر دینا تھا جو کچھ صحیح معلوم ہوتا ہے اور جن کو میں نے اصل کتاب میں اختیار کیا ہے۔ ورنہ خود اس مشکل سوال کا پھر اصل یا تصفیہ یہاں مقصود نہیں ہے۔

## باب سوم

### سیرت اور کردار

۱۔ تمہید۔ یہ تو ہم نے ایک حد تک سمجھ لیا ہے، کہ ارادہ، خواہش، محکم اور نفیت کے معنی کیا ہیں، اور آپس میں ایک کو دوسرے سے کیا تعلق ہے؟ اب اس کے بعد موقع آیا ہے، کہ سیرت کی حقیقت معلوم کی جائے اور بتلایا جائے، کہ کردار سے اس کو کیا علاقہ ہے۔ اس بحث میں سب سے پہلا سوال اختیار ارادہ کا پیدا ہوتا ہے، کیونکہ اسکو سیرت و کردار کے باہمی تعلق سے واسطہ ہے۔ اور مسئلہ اختیار کو سمجھنے کیلئے حالات اور خصالت کے معانی کی تشریح لازمی ہے۔ لہذا سب سے اول ہم سیرت و کردار، حالات اور خصالت سے علی الترتیب بحث کرتے ہیں، پھر اختیار کے معنی کی تشریح کی جائے گی، اور سب سے آخر میں اجمالاً فعل ارادی پر گفتگو ہوگی۔

۲۔ سیرت۔ اوپر ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ سیرت سے مراد وہ مجموعی عالم یا نظام ہوتا ہے، جس کی تعمیر کسی خاص صنف کے ارادی افعال سے

۱۔ باقی جو طلب لہذا مذہب، پر مزید تحقیق کے خواہشمند ہیں، اُن کو فکر کی لائن آف پیپر دینی نظر ہے، باب ۵، دیکھنا چاہئے، جس میں نہایت خوبی سے اس مسئلہ کی بحث دو ضمیمہ کی گئی ہے۔



ہوتی ہے۔ اخلاقیات کے نقطہ نظر سے سیرت، انسانی حیات کا اہم ترین عنصر ہے، جیسا کہ آگے چل کر تفصیل کے ساتھ معلوم ہوگا۔

جب تک کوئی اچھا کام کسی خاص مستقل عالم سیرت کی بنیاد پر نہ صادر ہو، اُس وقت تک محض اتفاقی طور سے کسی نیکی کا سرزد ہو جانا، اخلاقی لحاظ سے کچھ زیادہ وقعت نہیں رکھتا یہی وجہ ہے، کہ ارسطو نے بھی عارضی و ہنگامی ارادہ خیر کی بجائے زیادہ زور مستقل خصائل حسنہ ہی کے قائم کرنے پر دیا ہے، جسکو ہم اپنی اصطلاح کی رو سے مستقل عالم سیرت کا لقب دیتے ہیں۔ ارادہ، بیشک، سیرۃ کا مظہر ہے، لیکن اسکا ظہور ایک خاص زمان و مکان کے اندر محدود ہوتا ہے، اور سیرت کا بہت بڑا حصہ پس پردہ ہوتا ہے، جس کا کسی فرد کی مستقل اخلاقی حیثیت کے اندازے کے لئے لحاظ رکھنا ضروری ہے، ساتھ ہی یہ بھی سچ ہے، کہ ”درخت اپنے پھل سے پھانا جاتا ہے“ اچھی سیرت کا ظہور اور علم اچھے افعال ہی سے ہوتا ہے۔

۳۔ کردار۔ اس لفظ کے مقابل کا انگریزی لفظ (کاڈکٹ)، کبھی کبھی اتنے عام

مفہوم میں استعمال ہوتا ہے کہ اُس میں جاندار مخلوق کے ہر قسم کے افعال، یا کم از کم ایسے افعال جن کا مرجع کوئی خاص غائب ہوتی ہے، داخل ہو جاتے ہیں (اردو میں کردار کے لفظ میں اس غلط فہمی کا اندیشہ نہیں، مثلاً ہر بڑے اسپر نے اسی مفہوم میں اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔ گھنگووں وغیرہ تک کے افعال کو وہ ”کاڈکٹ“ کہتا ہے۔ لیکن یہ اس لفظ کے معنی کی بڑی توسیع معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ گھنگووں کے افعال بھی ایک خاص غایت کے مطابق ہوتے ہیں، تاہم، ان کو یا مقصدِ افعال نہیں کہا جاسکتا۔ یا مقصدِ فعل میں صرف یہی نہیں ہوتا ہے، کہ وہ کسی خاص غایت کی طرف راجع ہوتا ہے، بلکہ جیسا کہ کنیٹ نے کہا ہے، اُس کا مرجع تصورِ غایت یعنی خیال مقصد ہوتا ہے۔ اور حیوانات کے افعال کی اُن کے اعلیٰ سے اعلیٰ طبقے میں بھی، چونکہ صرف

جہلت رہتا ہوتی ہے، اس لیے یہ نہیں فرض کیا جاسکتا کہ اُن کو اپنے افعال کی غایت کا تصور یا شعور ہوتا ہے۔ وہ خاص خاص غایتوں کو پورا کرتے ہیں، لیکن ارادے کے ساتھ نہیں۔ اُن کے افعال کی غایت ہوتی ہے، مگر مقصد نہیں ہوتا ہے۔ اور اسپینسر کو یہ تسلیم ہے، کہ بے مقصد افعال، کردار (کانڈکٹ) میں شامل نہیں ہیں۔ لہذا اس لفظ کو انہی افعال تک محدود رکھنا بہتر معلوم ہوتا ہے، جو محض کسی غایت کے مطابق ہی نہیں ہوتے، بلکہ قائل کے ذہن میں اس غایت کے حصول کا متعین طور پر ارادہ ہی ہوتا ہے۔ بناءً علیہ کسی شخص کے کردار سے مراد، یا مقصد ارادی افعال کا ایک ایسا مکمل نظام ہے، جو اس کی سیرت کے مطابق ہو۔

۴۔ حالات۔

یہ بتایا جا چکا ہے، کہ انسان کا کردار اس کی سیرت کے مطابق ہوتا ہے۔ لیکن کسی شخص کے افعال کی نوعیت،

خالی اس کے شعور کی نظامی وحدت (سیرت) کے تابع نہیں ہوتی، بلکہ اُن حالات کو بھی دخل ہوتا ہے، جس میں اس شخص کی زندگی بسر ہوتی ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے، کہ آدمی کا کردار اس کی سیرت اور حالات پر منحصر ہوتا ہے، لہذا ہم کو دیکھنا ہے، کہ ان حالات میں صحیح طور پر کیا چیزیں داخل ہو سکتی ہیں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ اگر انسان کے حالات کی اخلاقیاتی حیثیت کو سمجھنا ہے، تو یہ خیال ذہن سے نکال دینا چاہیے کہ حالات سے مقصد و مطلق وہ خارجی ماحول ہے، جس میں کوئی شخص زندگی گزارتا ہے۔ اس لیے کہ اس مفہوم کی بنا پر تو آدمی کے برہم زماں واقعہ کو اس کی حالات میں داخل کر لیا جاسکتا ہے۔ مثلاً سیاروں کی وضع، سمندر کا مد و جزر، ہوا کا رخ وغیرہ جتنی چیزیں ہیں۔ لیکن ایسی چیزیں ہمارے افعال کے دبشرطیکہ علم نجوم پر ہمارا اعتقاد نہ ہو، موحد یا مخالف

لحاظ یہ بہت مشتبہ ہے کہ حیوانات کے ذہن میں اس قسم کا کبھی کوئی تصور ہوتا ہے۔ البتہ ڈارون جو یقیناً ایک محبرِ سند ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا کچھ نہ کچھ شعور حشرات الارض تک میں مانتا ہے۔ لہذا پہلی افعال کو، جبکی غایت تو ہوتی ہے، لیکن شعور غایت نہیں ہوتا، یا مقصد کی بجائے مقصدی ارادہ میں غایتی، لکھنا زیادہ مناسب ہوگا۔



حالات میں نہیں شمار کی جاسکتیں۔ اسی طرح کسی سرزمین کی ارضیاتی نوعیت، جس میں آدمی رہتا ہو، مثلاً وہی اُس کے اخلاقی حالات میں محسوب ہونے کے قابل ہو سکتی ہے۔ اگر سبائے خود، سوئے ہوئے یا کوئلے کی کانوں کا موجود ہونا کسی ملک کے قابل لحاظ اہم حالات میں گنا جاسکتا ہے۔ عام طور پر جو حالات اخلاقی لحاظ سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں، وہ ثروت یا افلاس، صحت یا مرض کے حالات ہیں، اور اسی طرح آدمی کا اجتماعی ماحول بھی علی العموم خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقیاتی مفہوم کی رو سے، آدمی کے حالات کا متعین کرنا، اتنا آسان نہیں ہے، جتنا کہ پہلے بظاہر خیال ہوتا ہے۔ کیونکہ اس مفہوم کی بنیاد پر خارجی شے داخل حالات نہیں ہے، بلکہ صرف وہ خارجی احوال، جو کسی آدمی کی زندگی پر اثر رکھتے ہیں اور اُن کا جاننا خود اس آدمی کی سیرت کے جاننے پر موقوف ہے۔ لہذا یہ کہنا کسی قدر گمراہ کن بات ہے، کہ سیرت اور حالات، اخلاقی زندگی کے دو برابر درجے کے اجزاء ہیں، اس لیے کہ یہ ٹھہری مدت تک خود بہ آدمی کی سیرت پر منحصر ہے، کہ کون سی چیز اس کے اخلاقی حالات میں شمار ہو سکتی ہے۔

اس کے بعد یہ سوال آتا ہے، کہ اچھا عاقل، اچھا مزاج، اچھی سمجھ، اور نیک نامی وغیرہ یہ چیزیں سیرت میں داخل ہیں یا حالات میں؟ اس قسم کی چیزیں زیادہ تر آدمی کی شعوری زندگی کی ہریت نظامی پر موقوف ہوتی ہیں، اور اس لیے اُن کا اصلی تعلق اس کی سیرت ہی سے ہے، تاہم دوسری طرف اس لیے حالات میں بھی ان کا شمار ہو سکتا ہے۔ : : : : : آدمی کو اپنے کردار و اعمال میں مدد ملتی ہے، یا رکاوٹ پیش آتی ہے۔ آدمی نے اگر کوئی اچھی خصلت قائم کر لی ہے، مثلاً وقت کی پابندی تو اس کی آئندہ ترقی کے لیے یہ واقعہ بھی موافق حالات میں داخل ہو سکتا ہے۔ اسی لیے

۱۔ رسالہ "مائٹنگ" کی لائبریری "ریبلہ" میں اسے "اف ٹیک" صاحب نے "سیرت و جذبات" پر ایک مضمون لکھا ہے، اس میں اس بحث کے متعلق کچھ کارآمد باتیں ملیں گی۔ نیز اُن کی حال کی تعریف "اساسی سیمینار" (دہلی سنس آف گریجویٹ بھی دیکھو) اور ٹینٹ نے (Aspects

of Social Problem میں سیرت و حالات کے متعلق جو کچھ لکھا ہے۔

کسی چیز کے متعلق یہ سوال، کہ اس کو سیرت کا جز کہا جائے یا حالات کا، ایک بڑی حد تک اس نقطہ نظر کا سوال ہے، جس سے ہم اس چیز کو دیکھتے ہیں۔ کسی شخص کے موجودہ اخلاقی حالات کا سب سے بڑا حصہ اس کی گزشتہ سیرت کے تابع ہوتا ہے۔ اسی لیے جب ہم کہتے ہیں، کہ انسان کے افعال اس کی سیرت و حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں، تو یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ وہ آدمی جو بظاہر ایک ہی طرح کے حالات میں ہیں، بالکل ممکن ہے، کہ اخلاقی حیثیت سے حقیقتہً بالکل مختلف حالات میں ان کی زندگی گذر رہی ہو۔ جو چیز ایک شخص کے لیے باعث انبساط ہے، دوسرے کے لیے موجب انقباض ہو سکتی ہے، بالکل اسی طرح، جس طرح کہ (شام کے ہو جانے سے مرغیاں تو اپنے ڈیرے میں چلی جاتی ہیں، لیکن لومڑی اپنے بچے سے نکل پڑتی ہے، اور شیر گرجے لگتا ہے، گیدڑ جمع ہو کر بولنا شروع کر دیتے ہیں، لیکن بچیڑوں کا گلا منکسر ہو جاتا ہے) غرض جو چیز طبعی حیثیت سے بعینہ ایک ہی ہے، مختلف جانوروں کے حق میں مختلف حالات کا حکم دیتی ہے۔

سیرت کے ضمن میں ادب و خصلت کے معنی کی کسی حد تک توضیح ہو چکی ہے، اور ارسطو کے اس خیال کا بالتخصیص ذکر

۵۔ خصلت۔

آچکا ہے، کہ اخلاقی زندگی میں اصلی چیز اچھی عادات یا خصالِ حسنہ کا قائم کرنا ہے۔ ارسطو نے یہ خیال سقراط کے اسی نظریہ کی مخالفت میں پیش کیا تھا، کہ نیکی ایک طرح کا علم ہے، لیکن دراصل یہ دونوں باتیں باہم اتنی مخالف نہیں ہیں، جتنی کہ بظاہر نظر آتی ہیں، نیکی ایک طرح کا علم بھی ہے اور خصلت بھی۔ اصل میں، جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں، نیکی عبارت ہے ایک خاص نقطہ نگاہ سے۔ نیک آدمی وہ ہے، جو ہمیشہ ایسے عالم میں رہتا ہے، جس کی بنا ادا سے فرض پر ہے۔ استمرار کے ساتھ اسی عالم میں رہنا ایک عادت یا خصلت ہے، لیکن ساتھ ہی یہ ایک طرح

۱۔ انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا کے نویس، ڈیٹن میں "اسکراٹو" پر چوبیسوں صفحوں پر، اسکو دیکھو صفحہ ۲۲۔  
۲۔ سقراط کی "تاریخ اخلاقیات" صفحہ ۲۲۔ ۳۔ سقراط کے نظریہ کی مزید تفصیل کے لیے دیکھو کتاب "سقراط و سقراطی مذاہب" (Socrates & Socratic Schools) صفحہ دوم، باب دیکھو۔



کی عقلی بصیرت پر بھی مشتمل ہوتا ہے، جو آدمی اس سے مختلف عالم میں رہتا ہے، وہ چیزوں کو مادہ مختلف نقطہ نگاہ سے دیکھتا ہے، یا یوں کہو کہ اس کی آنکھوں میں دوسرے رنگ کی عینک لگی ہوتی ہے۔ لہذا نیک ہونے کے معنی، عادت ایک خاص طرح کے علم یا بصیرت رکھنے کے ہیں۔ اور اس بنا پر سقراط اور ارسطو دونوں حق بجانب ہیں۔ نیکی ایک طرح کا علم ہی ہے اور ایک طرح کی خصلت بھی۔ لیکن خصلت کا لفظ اخلاقی ہے۔ کیلئے جس معنی میں استعمال ہوتا ہے، اس سے مراد محض اس قسم کی عادت نہیں رہتی جیسی کہ مثلاً چلنے پھرنے، بولنے چاہنے پھنسنے اور سمجھنے کی خاص خاص عادتیں ہوتی ہیں۔ مطلب یہ ہے، کہ اخلاقی خصلت کی نوعیت اس عادت کی سی نہیں ہے، جبکہ عام طور پر غیر ارادی ثانوی فعل کہا جاتا ہے بلکہ یہ ارادہ کر نیکی عادت کا نام ہے۔ اخلاقی حیثیت انہی عادات کو حاصل ہوتی ہے، جو سوچ سمجھ کر ترجیح و انتخاب کے بعد قائم کی جائیں۔ اور ترجیح و انتخاب موقوف ہے، فکر و عقل پر۔ اخلاقی معنی میں صائب چیز کی ترجیح و اختیار کے لئے ضروری ہے، کہ پہلے ہم کو اس کا علم ہو کہ صائب کیا ہے۔ اگر اتفاقاً طور پر فعل صائب سرزد ہو جائے تو اس کو ہم اپنا اختیار و انتخاب نہ کریں گے۔ لہذا صائب ارادہ موقوف ہے صائب علم و بصیرت پر۔ یہی یہ بات کہ بصیرت صائب بغیر ارادہ صائب کے ممکن ہے یا نہیں، ایک دوسرا سوال ہے، جس پر آگے چل کر عنقریب بحث ہوگی۔ سر دست ہم کو ایک حد تک یہ معلوم ہو گیا، کہ سقراط کی مراد اس سے کیا تھی، نیکی ایک طرح کا علم ہے، اور وہ یہ ہے، کہ نیکی موقوف ہوتی ہے، ایک خاص نقطہ نگاہ یعنی ایک خاص عقلی بصیرت یا علم پر۔ ساتھی ارسطو کے اس قول کی سچائی بھی ہم کو نظر آگئی، کہ نیکی نام سے خصلت کا۔ یعنی یہ خالی کسی ارادی فعل کا نام نہیں ہے، بلکہ سیرت کی ایک مستمر حالت یا ایک متعین عالم میں یا سخا نہ طور پر زندگی بسر کرنے کا۔ ایک اور بات، جس کا اس ضمن میں تذکرہ ضروری ہے، یہ ہے، کہ اس طرح سے

۱۔ "لہذا نیکی نام سے ترجیح و اختیار کی عادت کا" دیکھو ارسطو کی "اخلاق قیامات" ۱۰۹۱۲۱۔

۲۔ گمرین کی "مقدمہ اخلاق قیامات" کتاب دوم باب ۲۔

جو فعل، عادت یا خصلت بنجاتا ہے، وہ باعثِ لذت بھی ہوتا ہے۔ مثلاً اچھی سیرت کا آدمی وہ ہے، جس کو ایک خاص اخلاقی عالم سے سروکار ہوتا ہے۔ وہ اس عالم کے مقاصد و اغراض کی متابعت میں جو کام کرتا ہے، اس میں لذت حاصل ہوتی ہے۔ اسی لیے ارسطوؒ نے کہا ہے، کہ آدمی کو جب تک اچھے کاموں میں لذت نہ ملے، اس وقت تک وہ ہرگز اچھا آدمی نہیں ہے۔ جس شخص کو عدل میں کوئی لذت نہیں ملتی اس کو کوئی عادل نہ کہے گا، نہ وہ شخص فیماں سے جس کو فیاضی کے کاموں میں مزہ نہیں آتا، وکذا الکر۔ ایک اور بات کا بھی خیال رکھو، کہ عادت جیسا کہ کہا جاتا ہے، فطرتِ ثانیہ بنجاتی ہے، چنانچہ جو افعال عادت میں داخل ہو جاتے ہیں، انکو آدمی قریباً جلی افعالی کی طرح کرتا ہے، یا کم انکم ان کے کرنے میں کسی خاص فکر و تامل کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسکو ذہن نشین رکھنا نہایت اہم ہے کنیٹ کے بعض نظریات کی بحث میں اس سے خصوصیت کے ساتھ کام پڑیگا۔

۶۔ ارادہ کی خود مختاری۔ اب موقع آیا ہے کہ اس پر غور کیا جائے کہ اخلاقی حیثیت سے انسانی اختیار یا آزادی کے کیا معنی ہیں۔

اس سلسلہ میں بعض خیالات تو ہمارے شروع ہی سے نظر کر دینا ہیں۔ مثلاً یہ کہ حقیقی آزادی اختیار کا کوئی وجود ہی نہیں کیونکہ انسان اپنے حالات سے بے بس ہوتا ہے۔ جیسا کہ مثلاً مشہور اشتراکی راہبٹ اڈین کا خیال تھا۔ لے بیٹے اس نے اپنی زندگی کا بڑا مقصد لوگوں کے خارجی حالات کی بہتری و اصلاح کو قرار دیا تھا۔ لیکن ہکو معلوم ہو چکا ہے، کہ خارجی حالت، اخلاقی حالات میں داخل نہیں ہوتی۔ قبل اس کے، کہ ہم لوگوں کے حالات کی اصلاح شروع کریں، یہ دیکھنا چاہیے، کہ کون سی چیزیں حقیقی طور پر ان کے اخلاقی حالات میں داخل ہیں۔ جس کے ساتھ ہی یہ سوال پیدا ہو گا کہ خود یہ لوگ کس قسم کے ہیں۔ کیونکہ یہ سمجھنا انتہائی غلطی ہو گی، کہ لوگ ایسے حالات کے ماتحت ہوتے ہیں، جو صحیح معنی میں ان کی ذات سے کلیتہً خارج ہوتے ہوں۔

آزادی اختیار کے معنی کبھی کبھی بلا محرک کام کرنے کی ضرورت کے سمجھ جاتے ہیں



لیکن یہ بھی ایک مصلح خیال ہے۔ بلا محرک کے کوئی کام کرنا، یعنی اس طرح کہ قطعاً کوئی چیز ترغیب کے لئے موجود نہ ہو، ایسا ہی ہوگا، جیسے محض ادنیٰ درجے کے حیوانات اندھے پن کے ساتھ اضطراباً کسی کام کو کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ اختیار و آزادی کے اس مفہوم ہی کے قطعاً منافی ہے، جو اس جگہ سمجھا جاتا ہے۔

اس طرح کی عامیانہ غلط فہمیوں سے بچنے کے لئے یہ سمجھ لینا نہایت ضروری ہے، کہ اخلاقی حیثیت سے اختیار و آزادی کے کیا معنی ہیں۔

۱۔ اخلاق کے لئے اختیار اخلاقی شعور اس اذعان کو مستلزم ہوتا ہے، کہ حکموں میں نہیں بلکہ یوں کرنا چاہیے، یعنی ایک فعل اچھا یا صائب ہے،

لازم ہے۔

دوسرا جزایا خراب ہے۔ لہذا بقول کنیٹ کے یہ چاہیے

بالکل بے معنی ہوگا، اگر اس کے ساتھ "اسکتا بھی نہ شامل ہو، البتہ یہ ضروری نہیں کہ یہ "اسکتا" غوری امکان پر دلالت کرتا ہو۔ مثلاً کہا جاتا ہے، کہ آدمی کو عقائد ہونا چاہیے لیکن عقائد ہی ایک ایسا وصف ہے جسکو تبدیل ہی بڑھایا جاسکتا ہے۔ فوراً صریح اتنا کیا جاسکتا ہے، کہ ہم اپنے کو اس کے کسب و حصول کے راستے پر ڈال دیں۔ اسی طرح یہ کہ بچہ اپنے تریبی نسبت کرنی چاہیے محبت ایک جذبہ ہے، جو آدمی ارادہ کرتے ہی تیار ہو کر رہتا ہے۔ البتہ نسبت و رافت کے جذبات کی تربیت شروع کر دی جاسکتی ہے۔ مگر یہ صفا کہ آدمی کو اپنے قد و قامت میں دو بالشت کا اضافہ کرنا چاہیے، یا دو سویرس تک زندہ رہنا چاہیے محض مہمل بات ہوگی۔ کیونکہ ایسی چیزوں کے حصول کی وہ تدبیر تک نہیں کر سکتا، اور اس لئے یہ اس کے فرائض کا کوئی جز بھی نہیں بن سکیں۔ لہذا اگر آدمی کا ارادہ تمام تر اس کے حالات ہی کے بس میں ہوتا،

تو اسی پر کہ اس کا منکر ہے، کہ محبت راعل فرائض ہے۔ دیکھو اس کی کتاب "اہمات اخلاق" مثلاً فرس آف، ایس، پبلیکیشن صفحہ ۱۰۱-۱۰۲ ترجمہ امیت۔ مگر محبت ایسی چیز ہے، کہ گو دفعۃً نہیں لیکن تدریج پیدا کی جاسکتی ہے۔ باقی نسبت کا خیال اس پر مبنی ہے، کہ وہ عقل اور جذبہ کو ایک دوسرے سے بالکل متضاد سمجھتا ہے۔ دیکھو کیرڈی کتاب "کینٹ کا انتقادی فلسفہ" جلد دوم صفحہ ۲۸۰-۲۸۲ نیز جاری اسی کتاب کے کتاب ۲۰ کے تیسرے باب کا ہند ۳ دیکھو۔

باب

تو اس سے یہ کہنا کہ جو کچھ وہ ہے، اس کے خلاف اس کو ہونا چاہیئے، قطعاً ناممکن ہوتا۔ "چاہیئے" کا یہ سے کوئی وجود ہی نہ ہوتا۔ نہ اخلاقی اور امر و نہی کے کوئی معنی رہتا۔ لہذا اگر اخلاقی حکم میں کچھ معنی ہیں، تو پھر ارادہ نامتر حالات کا غلام نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کو کسی نہ کسی مفہوم میں آزاد بھی ہونا چاہیئے۔ یہ اس صورت میں بھی صحیح رہیگا، اگر ہم کینٹ کی طرح اخلاقی مقصد و غایت کو حکمی نوعیت کا نہ سمجھیں، بلکہ ایک ایسا نصب العین یا خیر قرار دیں، جس کو حاصل کرنا ہے، کیونکہ یہ اسب بھی مانتا پڑیگا کہ اس نصب العین کو جیسا کہ ارستو نے کہا ہے، انسان کے لئے قابل عمل و قابل حصول ہونا چاہیئے۔

۸۔ اخلاق کے لئے مجبوری جس طرح اخلاقی زندگی میں ایک حیثیت سے خود غمتی ضروری ہے، اسی طرح دوسری حیثیت سے مجبوری بھی لازمی ہے۔ اخلاقی زندگی جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے، نام

بھی لازمی ہے۔

ہے تشکیل سیرت کا۔ سیرت کے معنی ہیں خواہشوں کے کسی خاص عالم میں رہنے کی عادت کے۔ اور اس قسم کے خاص متعین عالم میں خواہشوں کی یکجہی بھی آپس میں متعین ہوتی ہیں، جسکی بنا پر یقین کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے، کہ تعارض کے وقت کون سی خواہش غالب رہیگی۔ لہذا جس قدر کوئی سیرت اپنی تشکیل میں مستحکم ہوگی، اُسی قدر اس کے افعال میں یکسانی ہوگی۔ بلکہ ناقص سیرتوں تک کے افعال میں جو تعارض پائے یقینی نظر آتی ہے، اُس کی وجہ بھی خود ہے۔ اسے ہی علم کا نقص ہوتا ہے۔ جس شخص کے عوالم خواہش برابر ملتے رہتے ہیں، اس کے

لے ہی وجہ ہے، کہ جو مضغین پورے پورے جبر ہیں، وہ کسی واقعہ "چاہیئے" کے وجود کے تحت حکمیں اور ان کے نزدیک اخلاقیات کوئی معیاری ہم نہیں ہے، بلکہ تاریخ طبعی کی یک شاخ ہے۔ جس میں ہر بحث ہوتی ہے کہ لوگ کیا کرتے ہیں، نہ یہ کہ ان کو کیا کرنا چاہیئے۔ شپتہا رتھو اسی طرف گیا ہے، جو ارادے پر زور دینے کے باوجود پورے جبری ہے، دیکھو کینٹ کی "اخیری ق اصولس ثمودہ فلسفہ" کی نیکادہ مثال کی کتاب ( *Einleitung in die moralwissenschaft* ) ہے، جو حکم کا رجحان بھی کسی حد تک اسی طرف ہے۔ دیکھو آگے کتاب دوم باب ۳ بندہ۔



افعال کی نسبت پیشین گوئی کرنا مشکل ہے۔ لیکن اُس کی نفسی زندگی میں اُن عوامل کو ایک دوسرے سے جو علاقہ ہے، اگر اس سے کوئی آدمی واقف ہو، تو اُس کے افعال کو بھی وہ پوری طرح پہلے ہی سے جان لے سکتا ہے۔ اور یہ صرف واقعیت ہی کے لحاظ سے صحیح نہیں ہے، بلکہ حیات انسانی کے اگر کوئی معنی میں تو اسکو صحیح ہونا ہی چاہیئے۔ حیات اخلاقی سے مراد تمہیر سیرت یعنی عمل کی خاص خاص متعین عادات و خصائل کا بنانا ہے۔ اور جب کسی عمل کی عادت متعین ہے تو لازماً یہ یکساں ہوگی اور اس کی مابست پیشین گوئی کیا جاسکتی ہے۔ اور جبریت سے مراد اکثر اسی یکسانی کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ لہذا اس مفہوم میں، حیات اخلاقی کیلئے مجبوری بھی لازمی ہے۔

۹۔ اختیار کا صحیح مفہوم۔ نظام ہر ایسا معلوم ہوتا ہو جیسا کہ حیات اخلاقی کے ان دو عوامل یا شرائط میں باہم تناقض ہے۔ لیکن اگر ہم سمجھیں کہ جبر و اختیار شرط ہے، اس کی کیا نوعیت ہے، تو پھر کوئی تناقض نہیں رہتا۔ جبر سے مراد افعال سیرت کی یکسانی ہے اور اختیار کے معنی صرف کسی ایسی مجبوری کے نکلنے کے ہیں، جو نفس سیرت سے خارج ہو۔ بدکار آدمی ایک معنی کر کے اچھا کام کر سکتا ہے، اور ایک معنی کر کے نہیں کر سکتا۔ نہیں اسلئے کر سکتا، کہ اچھا کام بڑے آدمی سے نہیں ظاہر ہوتا۔ ناقص درخت میں اچھے پھل نہیں لگتے لیکن اگر اس حیثیت سے لگتا ہے کہ بیج اُس کی سیرت، یعنی خود اُسکی ذات کے اور کوئی شے مانع نہیں ہے۔ اب آدمی خود اپنے کو اپنے سے الگ کر سکے، یہ نہیں کہہ سکتا کہ خود وہی اپنے فعل کے لئے مانع ہے۔ لہذا اگر اسلئے میں خود اپنے ہیں تو کوئی اور چیز مانع نہیں ہے، تو اخلاق کے لئے جس لگنے کی ضرورت ہے، وہ اس میں ہے۔ مختار ہونے کے اتنے ہی معنی ہیں کہ آدمی اپنے علاوہ کسی اور چیز سے مجبور نہیں ہے۔ لیکن اس معنی کی کسی قدر مزید تشریح ضروری ہے۔

لہذا جو لوگ اسلئے قائل ہیں کہ ہمارے تمام افعال کسی قانون یا اجبار کے ماتحت ہوتے ہیں، اور اس بنا پر اختیار کے سکر میں، اُن کو اجبار یہ کہنا ہوتا ہے۔ بخلاف ان کے جو لوگ اس کے مدعی ہیں کہ انسان سراپا آزاد ہے، کوئی قاعدت نہیں ہے، اُن کا نام اختیار یہ ہے۔ لیکن یہ عام طور پر یہ مسلم ہے کہ یہ دونوں وہاں ایک ہی صداقت کی افراط و تفریط ہیں۔ اور ”اجبار“ و ”نفس“ کا خیال ان دونوں کا جامع ہے۔

۱۔ حیوانی اختیار۔

پہلے یہ دیکھو، کہ حیوانات کس معنی کر کے آزاد یا با اختیار ہوتے ہیں۔ شجر و حجر کے مقابل میں بدہمتہ ان میں ایک خاص ارادہ و اختیار پایا جاتا ہے۔ پتھر کی حرکت کی طرح ان کی حرکت کا باعث کوئی خارجی شے نہیں ہوتی بلکہ ان کے حرکات و سکنات، خود ان کے اندرونی احساسات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ پتھر کی حرکت بھی تمام تر خارج ہی کی مخلوق نہیں ہوتی۔ کوئی چٹان اپنی مرضی کے بغیر زمین پر نہیں گر سکتی۔ جس چیز کو ہم قانون فطرت کہتے ہیں، اور جس کے مطابق پتھر اوپر کو جاتا یا زمین پر گرتا ہے، اُس میں صرف پتھر سے خارج چیزوں ہی کو دخل نہیں ہوتا، بلکہ خود پتھر کی ذات و طبیعت کا بھی دخل ہوتا ہے۔ ۲۔ زوفا دیوار پر اس لئے اگتا ہے، کہ تمام عالم ملکر بھی اُس کو اس سے نہیں روک سکتا۔ جس طرح یہ صحیح ہے، اُسی طرح یہ بھی صحیح ہے، کہ زوفا اس لئے اگتا ہے، کہ تمام عالم اُس کو اگتا ہے۔ قانون فطرت اس کے اندر بھی ہے اور باہر بھی۔ اس مفہوم کے لحاظ سے ہیگل کا یہ کہنا بالکل سچ تھا، کہ سیارے غیر فانی دیوتاؤں کی طرح از خود آفتاب کے گرد گھوم رہے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ آفتاب اُن کو کھینچتا ہے۔ لیکن آفتاب اُن کو نہیں کھینچ سکتا، اگر وہ خود کھینچنے کے لئے راضی نہ ہوں، یعنی کھینچا خود اُن کی ذات و فطرت میں داخل نہ ہو۔ تاہم سیارات یا دوسری بیجان چیزوں کی نسبت ہم یہ نہیں خیال کرتے کہ وہ از خود حرکت کرتی ہیں، اور یہ خیال ٹھیک ہے۔ سیاروں کی حرکت بنفس خود نہیں ہے، بلکہ اس سے اسے اسے کہ وہ نفس ہی نہیں رکھتے۔ یہ سچ ہے، کہ قانون جس طرح اُن کے باہر ہے، اُسی طرح اُن کے اندر بھی ہے، لیکن یہ بھی سچ ہے، کہ جس طرح اُن کے اندر ہے، اُسی طرح باہر بھی ہے۔ یہ فطرت کا عام قانون ہے، کسی خاص چیز کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ کوئی ایک ایسا مرکز نہیں ہے، کہ حرکت کو تمام تر اُسی کی جانب منسوب کروایا جاسکے۔ بخلاف اس کے حیوانات کی صورت اس سے الگ ہے۔ ان میں ایک نفس یا مرکز نسبت موجود ہے، یعنی ذہنی شعور، جو خود ان کے اندر پایا جاتا ہے۔ یہی

۱۔ یہ خالکا کا رلائی نے کہیں لکھا ہے، لیکن یاد دہیں آنا، کہ کہاں۔



مرکز ان کی حرکت کا منشا ہوتا ہے، اور اسی لئے ہم انکو اختیاری حرکت کہتے ہیں۔  
 ۱۱۔ انسانی اختیار۔ لیکن بایں ہمہ حیوان کا نفس اپنے پورے معنی میں نفس نہیں ہے۔ اس کا احساس محض منہگامی ہوتا ہے، یہ افعال و حرکات

کی نسبت کے لئے کوئی خاص متعین عالم نہیں رکھتا۔ بخلاف اس کے انسان کا نفس ایک مستقل عالم یا دنیا ہوتا ہے، جس میں وہ عادت رہتا ہے۔ اسی بنا پر انسان جس مفہوم میں صاحبِ ارادہ و اختیار ہے، حیوان نہیں ہے۔ اگر حیوان میں گویائی ہوتی، تو وہ اپنے افعال کو خود اپنے مستقل نفس کی جانب نہ منسوب کر سکتا، بلکہ وقتی بیچ کے طرت اُن کو راجع کرنا۔ اس میں شک نہیں، کہ حیوانی تہیبات میں ایک خاص قسم کی ایسی یکسانی و ہمواہی ضرور ہوتی ہے، جس سے پیشینگوئی کا کام لیا جاسکتا ہے، تاہم دراصل یہ تہیبات ایک دوسرے سے بالکل آزاد و علیحدہ ہوتے ہیں۔ اور کوئی مشترک مرکز اُن کا مرجع نہیں ہوتا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ حیوانات چونکہ سوچتے نہیں، اسی لئے وہ اپنے شعوری حرکات میں اتحاد بھی نہیں پیدا کر سکتے۔ بخلاف اس کے انسان کی زندگی، اپنی سیرت کے ایک خاص عالم میں گزرتی ہے اور اس کے وقتی تہیبات، جب تک اسی سیرت کے مطابق یا اس کے آئینہ نہیں ہوتے، تو وہ اصلی معنی میں اُن کو اپنے تہیبات ہی نہیں سمجھتا۔ بلکہ ہمال خود اس کے اسی وقت ہوتے ہیں، جبکہ ان کے کرنے میں وہ "خود روہ" ہو یعنی جب اُن کا مرکز و منشا اس کی سیرت کا عالم عادت ہو۔ غرض انسان کے افعال کا ایک مرکز ہوتا ہے، جس میں ایک خاص حد تک ثبات و استقلال پایا جاتا ہے؛ اور اسی بنا پر اُس کے افعال ایک ایسے مفہوم میں آزاد و اختیاری ہوتے ہیں، جس میں محض ایک حیوان کے حرکات، (ارادی ہونے کے باوجود بھی)

لحد ذیل کی کتاب "Outline of Ethics" (صفحہ ۱۵۸-۱۵۹) میں لکھا ہے

جس میں خود سوچ کر اپنے لئے مفاد قائم کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، وہ جو وقت کسی اشتہا یا احتیاج سے منسوب ہوتا ہے، اس کیلئے حرکت یا عمل پر مضطرب ہوتا ہے۔ "نہی کی" مقلدہ اخلاقیات، "بھی دیکھو باب ۱۔"

اختیاری نہیں ہوتے۔

۱۲۔ اختیار کی انتہائی حد | لہذا معلوم ہوا کہ اختیار کے اعلیٰ و ادنیٰ مختلف مفاہیم یا مراتب ہیں۔ پتھر تک کو تمام تر صرف غایب ہی کا معمول نہیں کہا جاسکتا۔ حیوانات میں ارادیت پائی جاتی ہے۔ لیکن انسان کی آزادی و اختیار کا مفہوم ان دونوں سے بلند تر ہے۔ اس سے قدرۃ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ انسان کی معمولی و مستاد آزادی ہی ممکن آزادی کا انتہائی مرتبہ ہے، یا اس سے بھی آگے کوئی اور درجہ ہو سکتا ہے۔

اس کا صاف جواب تو یہی معلوم ہوتا ہے، کہ ہاں ہے۔ اس لئے کہ انسانی نفوس میں تفاوت ہوتا ہے، اور معمولی یا اوسط نفوس سے بلند تر نفس پایا جاتا ہے۔ اس کی زیادہ مفصل بحث آگے آئے گی۔ یہاں صرف اتنا جان لینا کافی ہے، کہ ایک خاص معنی کے لحاظ سے بجز نفس عقلی کے، اور کوئی نفس حقیقی طور پر نفس نہیں خیال کیا جاسکتا، اگر یہ صحیح ہے تو پھر حقیقی یا اصلی آزادی وہی ہوگی، جس کے عمل کا مرکز یا منبع یہی نفس عقلی ہو۔ جو آدمی خلاف عقل کام کرتا ہے، اس کا کام بول چال میں بھی "بندہ ہوا و ہوس"، کہا جاتا ہے۔ وہ پورا آزاد یا مختار نہیں ہوتا۔ اور بارہا، آدمی خود محسوس کرتا ہے، کہ خلاف عقل افعال، "اُس کے" افعال نہیں ہیں۔

لے جن لوگوں نے اختیار کو یک قلم اڑا کر، غافل اجباریت کا دعویٰ کیا ہے، انہوں نے علیٰ مجموعہ انفرادی نفس یا سیرت کی یکسانی و ہوا سی کا بھی انکار کیا ہے۔ مثلاً بیٹوم وجود پر جدید میں مذہب اجباریت کا بانی قرار دیا جاسکتا ہے اپنی تصنیف "افطرت انسانی"، کتاب اول، حصہ ۱، اصل ۱۱ میں لکھتا ہے کہ "جب میں اُس پرزیر جھکو اپنا نفس کہتا ہوں غور کرتا ہوں، تو ہمیشہ گرمی یا سردی، روشنی یا تاریکی، محبت یا نفرت، لذت یا الہ، کسی نہ کسی جزئی احساس سے اپنے کو دوچار پاتا ہوں" جس سے وہ لازمی طور پر یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ "نفس یا شخصیت کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ مختلف احساسات کا ایک مجموعہ ہے، جو ایک ناقابل تصور سرعت کے ساتھ یکے با دیگر سے آتے جاتے رہتے ہیں، اور ہمیشہ ایک

ہواؤ یا حرکتیں رہتے ہیں" لے بھی اس خیال کی تائید ہے کہ اس کے کتاب Examination of Sir

Hamilton باب ۱۲۔ اس خیال کی تنقید کے لئے بیٹوم کے اُس ڈیٹیشن کا مقدمہ دیکھو جسکو گرین نے

مرتب کیا ہے۔ جلد اعلیٰ تیز لا انساٹس کلچر یا "اے فوین الیٹن میں لا کورڈ سٹاکا" "سائیکا لوجی" پر مضمون ہے



اس کا اصلی نفس ان افعال کے مصدر سے ماوراء ہے۔ مکتوبات پال کے لکھنے والے کا یہی احساس تھا جب اُس نے اپنی کوتاہیوں کو اپنی طرف منسوب کرنے کے بجائے کہا، کہ وہ نتیجہ ہیں اُس گناہ کا جو میرے اندر جاگزیں ہے۔ یہاں وہ اپنی اصلی ذات اُسی اعلیٰ یا عقلی نفس کو قرار دیتا ہے۔ لیکن ایک دوسری جگہ پر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ادنیٰ نفس کو اپنی ذات سمجھتا ہے، چنانچہ کہتا ہے، کہ ”اب میں نہیں جی رہا ہوں، بلکہ میرے اندر مسیح جی رہا ہے“۔ یہاں ”میں“ کہتے ”ادوی“ ”ادنیٰ نفس“ یعنی عادی سیرت ہے اور عقلی یا اعلیٰ نفس کو ”مسیح“ سے تعبیر کیا ہے جو بتدریج اپنے کمال کے طرف جا رہا ہے۔ اسی کو ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہر آدمی تین نفس رکھتا ہے۔ ایک تو وہ جس کا ظہور اُن عارضی تہیجات کی صورت میں ہوتا ہے، جن کو آدمی پوری طرح زیر نہیں کر سکتا یعنی ”گناہ“ یا نفس امارہ، جو بہت بہر حال ہمارے اندر ہی، دوسرے وہ مستقل سیرت یعنی وہ عالم ہے، جس میں ہم عادت رہتے ہیں۔ اور تیسرا وہ حقیقی یا عقلی نفس وائس ہے، جو ہمارے سکینہ و طمانیت کا اصلی رشتہ ہوتا ہے، جس کو پالنے سے ”مسیح“ سے تعبیر کیا ہے (اور جس کو قرآن کی اصطلاح میں نفس مطمئنہ کہا جاسکتا ہے۔ م۔) ایک معنی کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ بس اختیار و آزادی کی انتہائی حد یہی ہے۔ اصلی آنا صرف عقلی آنا ہے اور انتہائی سے انتہائی آزادی جو ہم کو حاصل ہو سکتی ہے وہ نہ تو وہی ہوتی ہے جب ہم عقلی آنا کے درجہ پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن اس مسئلے کو پوری طرح بہر انسانی نصب العین کی حقیقت کو سمجھنے کے بعد سمجھ سکیں گے۔

اور یہ تمام باتیں، جو اوپر مذکور ہوئی ہیں، جیسا جیسا ہم آگے بڑھتے جائیں گے کہیں بھی باتیں کی۔ نہ دست بردار یا افعال ارادی کی ماہیت کے متعلق ششہ مباحث سے جس نتائج پر پہنچے ہیں، اُن کا حاصل ذیل میں درج کرتے ہیں۔

۱۔ بعض شائد، اکل میاں نہیں ہوتا۔ انھیں فوٹسٹ کے ”میرے سینے میں دو درمیں“ (دلی) کسی دوسرے حد تک شغف میں نہ آتا ہے۔ یہاں سے کہہ سکتے ہیں کہ بعض اوقات یہ ہوتا ہے، کہ میرا ایک آواز بتاتا ہے کہ ”ادوی“ ہے۔ اس کے علاوہ کہ وہ نفس پوری وضاحت کیساتھ الگ ہو جائے۔

۱۳۔ فعل ارادی کی ماہیت ایک مثال کے ذریعہ سے، امید ہے، کہ فعل ارادی کے جتنے عناصر واجزا ہوتے ہیں، ان سب کی حقیقت واضح طور سے ذہن میں آجائے گی۔

خواہش غذا کی مثال لو۔ اس کا سب سے پہلا جزو مجروح حیوانی اشتہا ہے۔ چیکو ہم تھوڑی دیر کے لئے ایک طرح کا عضوی تیج فرض کر سکتے ہیں، جیسا کہ پھول کو روشنی کی طرف پھیر دینے میں ہوتا ہے، البتہ حیوانی اشتہا کا مابہ الامتیاز جزو ہے، کہ اسکے ساتھ شعور بھی موجود ہوتا ہے، جو نباتی تہیجیات میں نہیں پایا جاتا۔ اس شعور کے اصلی عناصر دو ہوتے ہیں:۔ ایک تو اس چیز کا مبہم تصور، جسکی طلب و اشتہا ہوتی ہے، اور دوسرے لذت:۔ الم کا ایک احساس۔ اس آخر الذکر احساس کے دو پہلو ہوتے ہیں: ایک طرف تو آئندہ حاصل ہونے والی تشفی کی لذت توقع، اور دوسری طرف موجودہ عدم تشفی کی بیکلی۔ چنانچہ اشتہائے گرسنگی میں جو ایک خاص قسم کی کھرچن ہوتی ہے، اس میں بچہ تو لذت و خوشگوار سی ہوتی ہے اور کچھ تکلیف و ناگوار سی اور ان دونوں کے ساتھ ساتھ مبہم طور پر اسکا بھی شعور موجود رہتا ہے، کہ کس قسم کی چیز سے تشفی حاصل ہوگی۔ خواہش اور محض اشتہا میں یہ فرق ہوتا ہے کہ خواہش کے دہے میں شے مطلوب کا شعور متعین طور پر موجود ہوتا ہے اشتہا کی حالت میں ایک مبہم سی معینی ہوتی ہے، جس قسم کی چیز سے یہ بمعینی رفع ہوگی، اس کا شعور بھی مبہم ہوتا ہے، اور اس کے حصول کی لذت توقع بھی مبہم ہی رہتی ہے بخلاف اس کے خواہش غذا کی صورت میں غذا کا تصور ایک غایت مطلوب کی حیثیت سے متعین طور پر پیش ذہن ہوتا ہے۔ اشتہا کے مبہم شعور کی طرح خواہش کا متعین تصور بھی لذت و الم پر مشتمل ہوتا ہے۔ خواہش کی حالت میں جس شے بمعینیت مقصد کے متعین طور پر پیش نظر ہوتی ہے، وہی صحیح معنی میں محرک ہے۔ ان محرکات میں باہم تضاد ہو سکتا ہے: مختلف مقاصد آپس میں متعارض ہو سکتے ہیں۔ اور لازمی طور پر خواہشیں، جو ان محرکات کے تابع ہوتی ہیں، تخلیق

۱۴۔ یہ قطعی نہیں ہے، کہ حیوانات کے شعور میں:۔ جزو موجود ہی ہوتا ہے۔



والتوابع پڑ جا سکتی ہیں۔ جس شے کی خواہش پیدا ہوئی ہے اسی تعارض و تصادم کی بنا پر ممکن ہے، کہ آخری قرعہ انتخاب اس کے نام نہ پڑے، یعنی وہ صرف خواہش کی حد میں رہ جائے اور مرضی کے درجہ تک نہ پہنچے۔ مرضی نام سب سے منتخب خواہش کا۔ بائوں کہو کہ مرضی نام توجہ کے سمت گر، ایک نقطہ پر مرکوز ہو جانے کا ہے، جس کے بعد وہ سارے شعور پر چھا جاتی ہے۔ کھانے کی مرضی کا درجہ نفس کھانے کی خواہش سے ایک زیادہ شے ہے۔ یہ مرکوز خواہش ہے۔ لیکن بایں ہمہ ابھی یہ ارادہ سے دور ہے۔ ارادہ میں اس کے علاوہ ایک متعین قصد یا نیت بھی شامل ہے یعنی ارادہ کی صورت میں ہم اپنی توجہ کو کسی ایک نقطہ پر مرکوز نہیں کر دیتے، بلکہ ساتھ ہی اسکو ایک ایسا مقصد سمجھتے ہیں، جو ہکو پورا کرنا ہے۔ مثلاً کھانا مہیا کرنے کا قصد یا معاش کی فزہی کی نیت، نفس کھانے کی مرضی یا آرزو سے زیادہ شے ہے۔ ارادہ میں مرضی کے علاوہ واقعی عمل کا بھی جزء داخل ہے۔ قصد یا نیت کا تعلق مستقبل سے ہوتا ہے، جسکو ممکن ہے کہ ہم کسی وجہ سے نہ پورا کریں۔ ارادہ میں نفس تصور قوت عمل میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ کیسے ہو جاتا ہے، اس سوال کا جواب مشکل ہے، لیکن فزہی قسمتی سے اس مشکل کا حل کرنا یہاں ضروری نہیں ہے۔ ہکو فقط اتنا خیال رکھنا ہے کہ ارادہ کا لازمی عنصر قوت عمل ہے۔ آدمی جب کھانے کا ارادہ کر لیتا ہے، تو وہ اسکی محض نیت نہیں کرتا، بلکہ واقعاً اس کے لئے عمل شروع کر دیتا ہے۔ سب سے اخیر میں سیرت ہے، جو نام ہے قائم و منضبط عادت کا، مثلاً کسی خاص پیشہ کی عادت سے جو انحال صادر ہوتے ہیں، وہ اس پیشہ کی سیرت میں داخل ہیں۔

لے ہونہ رٹ ٹوٹ کے جس مضمون "مقل ازادی" کا اوپر حوالہ آچکا ہے اس بیٹ کے متعدد پہلوؤں پر بھی اس سے روشنی پڑتی ہے۔

## تعلیق

### ذمہ داری

آج کل ارادہ کے اختیار و آزادی پر بحث کی اصلی محرک یہ خواہش ہے کہ انسانی ذمہ داری و مسئولیت کے متعلق ایک صحیح و صاف بات معلوم ہو جائے۔ تمدن و وسطیٰ میں دوزخ و جنت کے تخیل نے اس خواہش کو خاص طور پر قوی کر دیا تھا۔ خدا حاکم برتر یا احکم الحاکمین مانا جاتا تھا جو لوگوں کو ان کے اعمال یا عقائد کے مطابق سزا و جزا دیتا ہے، اس نظریہ سے سخت اشکالات پیدا ہوئے۔ ایک طرف یہ دشواری تھی، کہ اگر یہ فرض کیا جائے، کہ انسان بلا محرکات کے جو کچھ چاہے، آزادی سے کر سکتا ہے، کسی خاص سیرت یعنی متعویٰ عالم کا پابند نہیں ہے تو یہ اولاً سمجھ میں آنے والی بات نہیں، ساتھ ہی پھر ایک محدود و مخلوق ہستی کی نامحدود آزادی کا دعویٰ ہے۔ دوسری طرف یہ قیامت لازم آتی ہے، کہ اگر انسان کو صرف اس معنیٰ کر کے آزاد مانا جائے، کہ اسے اپنی قیامت کی پابندی کے علاوہ، کوئی خارجی پابندی نہیں ہے، تو اس صورت میں وہ آخری طور پر خود اپنی سیرت کی تعمیر کسی خاص عالم خواہش کے اختیار کا جواب دہ نہیں ٹھہرتا۔ اس قیامت کا احساس سینٹ پال ہی کے زمانہ میں ہو چکا تھا، جس کا حل بجز اس کے کچھ نہیں نظر آیا، کہ حضرات و قہد کو ایک رانمان لیا جائے۔

اسی قسم کی قیامت آج بھی درپیش ہے، جبکہ افراد اپنے اعمال میں جماعت کے جواب دہ خیال رکھتے جاتے ہیں۔ یہ معلوم ہونے کے بعد کہ ہر آدمی میں موروئی طور پر خاص خاص بڑی یا بھلی صلاحیتیں اور رجحانات پہلے ہی سے موجود ہوتے ہیں، اور ان کی زندگی کا نشوونما تمام تر اس اخلاقی ماحول پر منحصر ہوتا ہے، جس میں وہ جنم لیتا ہے، تو پھر کوئی شخص اپنی سیرت کی تعمیر کا ذمہ دار کیسے ٹھہرایا جاسکتا ہے، بے شک ایک مفہوم میں، ہم خود اپنے عالم خواہش کو منتخب یا پسند کرتے ہیں، لیکن یہ ہم "بجائے خود بے قیہ و بند یا



آزاد مطلق ہستی نہیں ہے۔ ہم دنیا میں داخل ہی ہوتے ہیں، کچھ نہ کچھ بُرے یا بھلے میلانات لیکر۔ اس خلقِ نیکی یا بدی پر، جو پہلے ہی سے ہمارے ضمیر میں داخل ہوتی ہے، ہمارے کوئی قابو نہیں ہوتا۔ یہ ہماری فطرت کا موروثی جز ہوتی ہے، اور جیسے حالات میں ہم نشو و نما پاتے ہیں، اُسی طرف فطرت ہم کو لیجاتی ہے۔ لہذا جماعت ہمارے جرائم کی سزا دینے کا کیا حق رکھتی ہے؟ تمام اس کا رائل جیسے شخصی آزادی کے مدعی اور سزائے جرم کے حامی تک کو یہ اعتراف ہے کہ انسان کی سیرت اُسکو وراثت میں ملتی ہے، اور اُس کے نشو و نما پر حیوانی احوال کا اثر پڑتا ہے۔ اور باوجود اس پر زور و دعوے کے، کہ ہر شخص اپنی قسمت کو خود بناتا ہے، سر والٹر اسکاٹ پر جو اُس نے مضمون لکھا ہے، اس میں بھی یہ صاف صاف اقرار موجود ہے، کہ اگر بیماری شخص اوپری ہوتی ہے، اور ظاہری نقائص تک محدود رہ جاتی ہے وہ تو بنے شک آدمی کی فوٹیز استعدادوں کو متاثر نہیں کرتی، بلکہ اُدراگے بڑھادیں ہے۔ لیکن اگر یہ کم نخت اندرونی اعضائے رئیسہ کی بیماری ہوتی، جو سانس نظام کو پر باد کر دیتی ہے، جس میں نہ کوئی دائرہ کار، آگے بڑھ سکتا تھا، نہ باوصف تمام استعدادوں کی موجودگی کے اسکا والٹر اسکاٹ ہونا ممکن تھا، اگر یہ صحیح ہے، تو پھر ذمہ داری کہاں گئی؟ کیا یہ بھی اُسی قسم کا مہما نہیں ہے، جس نے فردین وسطیٰ کے علم کلام کو حیرانی میں ڈال رکھا تھا؟

مگر اس کا جواب ہم کو ایک حد تک پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے۔ اگر آدمی محض حیوان ہوتا، تو ہم اُسکو جس حال پر پاتے، اُسی کو جائز سمجھتے۔ اس صورت میں نہ اثر جائز نہ نفی اثر صرف اُس امید پر کہ اس سے شاید اُس کی کچھ اصلاح ہو جائے۔ لیکن کوئی آدمی ایسا نہیں ہو سکتا، جو اپنے کو برا حیوان سمجھے، نہ کوئی انسانی جماعت اپنے افراد کو برا حیوان خیال کر سکتی ہے۔ انسان کو ایسی مغایرت ماننا بد ہے، جس کے سامنے کوئی نصب العین ہوتا ہے، جس پر حاصل آنا پسند جب ہوتا ہے، اور جس کو وہ واجب سمجھنے کے بعد حاصل کر سکتا ہے۔

کوئی شخص اپنی بدکرداری کا یہ مذر نہیں پیش کر سکتا، کہ وہ محض ایک وحشی بنا فورس ہے جو نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے اور بھلا کیا ہے، نہ کوئی جماعت اپنے کسی فرد کے اس عند کو سنبھالے۔ رہا یہ امر کہ خدا یا کسی خارج از عالم حاکم کو یہ مذر قبول کرنا چاہئے یا نہیں بالکل دوسرا سوال ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے۔ یہ حکم صرف اس سے سروکار ہے، کہ کسی انسان یا انسانی جماعت کو انسانی کردار پر کیونکر حکم لگانا چاہئے اور اس نقطہ نظر سے یہ کہنا بالکل کافی ہے، کہ لوگوں کو چاہئے، کہ خود اپنے کو اور دوسروں کو کارزار نصب العین کا سپاہی سمجھیں، جو شخص اس کارزار سے بھاگتا، اُس کی سزا دی ہے جو خدا رسپاہی کی ہوتی ہے، اور جو شخص اس کی حکومت سے سرتابی کرے وہ فطرت بشری کی بارگاہ سلطانی سے بغاوت کا مجرم ہوگا۔ انسان کی اخلاقی ترقی میں کوئی سنگین دیوار نہیں عاقل ہے۔ صرف اس کی ذات ہے۔ اور وہ اپنی ذات کو محض کوئی طبعی واقعہ نہیں فرض کر سکتا، بلکہ وہ ایک نصب العین کی محکوم ہے۔

اس تعلیق سے میں یہ نہیں امید کرتا، کہ طالب علم کے تمام شبہات رفع ہو جائیں گے۔ لیکن اس بحث کی مزید تفصیل اخلاقیات کی حد سے نکل کر باولہ طبیعات میں داخل ہو جائے گی۔

۱۔ اس پیچیدہ سوال پر کل بحث، یقیناً ایک دسی کتاب میں نہیں آسکتی۔ یہاں صرف اتنا اشارہ کر دیا گیا ہے، جتنا کہ اخلاقیات کیلئے ضروری معلوم ہوا مزید تفصیل کیلئے اسٹارٹ کی "مبطلان ساٹا بوجی" کتاب، باب (۱) گرل کی "مذہب اخلاقیات" کتاب دوم، باب اول ٹیلر کی (Elements of Meta Physics) عناصر ما بعد الطبیعات، کتاب ہم، باب ہم اور بریڈلی جیسٹس وغیرہ کی کتابیں دیکھنی چاہئے۔ ان مصنفین نے مختلف خیالات کی نائندگی کی ہے، لیکن اکثر ان کا اتفاق اُسی پر ہے، جو ہم نے اس کتاب میں بیان کر دیا ہے۔ جو لوگ اجباریت کی طرف زیادہ مائل ہیں، وہ جیسٹس، مارٹینو، توٹزوارڈ اور سیکم ہیں۔ جو لوگ نہایت شد و مد سے اجباریت کے قائل ہیں، وہ استنسن، الگزٹر وغیرہ ہیں۔ سبجوک نے اپنے کو کسی فرقے میں نہیں داخل ہونے دیا باقی جتنے مصنفین ہیں، ان میں سے اکثر ذاتی اجباریت ہی کے خیال پر زور دیتے ہیں۔



# باب چہارم

## ارتقاء کر دار

۱۔ تفسیر :-

انسانی زندگی کی دوسری چیزوں کی طرح، اُس کے کردار میں

بھی خواہ وہ شخصی ہو یا قومی تبدیلیج ترقی ہوتی ہے۔ کردار کی

ترقی اور حیات اجتماعی کے عوائد و رسوم کی ترقی میں جولی دامن کا ساتھ ہے اس لئے اس کی بحث و تحقیق علم الاجتماع کے نئے علم کا ایک جزو ہے۔

حالی میں اس علم پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، اُن میں اجتماعی عوائد و رسوم کے نشوونما پر

روشنی ڈالنے کے لئے اُن واقعات پر کافی زور دیا گیا ہے، جن کو تقلید

و نقالی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن اجتماعی ترقی کے اعلیٰ مراتب کی توجیہ و تشریح

کے لئے غالباً یہ واقعات ناکافی ہیں، البتہ انسانی اور حیوانی زندگی کے

ابتدائی افعال کے سمجھنے میں، ان سے قیمتی مدد ملتی ہے اور اس لئے یہ

نقطہ آغاز کا کام دے سکتے ہیں۔

علم النفس کا اسکو ایک مسلمہ اصول سمجھنا چاہئے، کہ جس شے میں کسی حرکت

کا تصور شامل ہوتا ہے وہ اسی قسم کی حرکت کے لئے دیکھنے والے میں بھی ایک

طرح کا ”رجحان“ پیدا کر دیتی ہے، یعنی وہ اس کی نقل یا تقلید پر مائل ہو جاتا ہے۔

خصوصاً جب یہ حرکت کسی ایسے حیوان کے روبرو کی جائے، جس کے افعال

جسماں کے لئے خاص طور پر موزوں ہیں۔ یہ حیوان از خود اس حرکت کی نقل

کرنے لگتا ہے، لیکن یاد رکھنا چاہئے، کہ اس کی یہ نقالی شعور کے ساتھ

نہیں ہوتی، بلکہ ایک قسم کی نادانستہ اضطرابی ”تقلید“ ہوتی ہے۔

لسانی واقعات یا اور جن حرکات و سکنات سے مافی الضمیر کا اظہار کیا جاتا

ہے، اُن کی تشریح ایک بڑی حد تک اسی نقل و تقلید کے قانون سے

لے فراتیس منفرد خصوصیات، گیسو اور نارنگی وغیرہ نے اس صنف کے واقعات پر بہت ہی زور دیا ہے۔

ہوتی ہے، حیوانات کے بیشتر جلی افعال اور انسان کے بہت سے ابتدائی عوائد کی توجیہ بھی اسی سے ہوتی ہے۔ ذیل میں اس کی تھوڑی مزید تفصیل، امید ہے، کہ فہم مقصد کے لئے کفایت کرے گی۔

۲۔ ادنی حیوانات میں | اگرچہ یہ سچ ہے، کہ صحیح معنی میں کردار کا اطلاق حیوانات کے افعال پر نہیں ہو سکتا، تاہم اتنا یقینی ہے، کہ ان میں اس چیز کے جراثیم یا ابتدائی آثار ضرور پائے جاتے ہیں، جو انسان تک پہنچ کر کردار بن جاتی ہے۔ گو یہ ہر شکل ہی کہا جاسکتا ہے، کہ حیوانات کو کسی غرض و غایت کا براہ راست کوئی شعور ہوتا ہے، پھر بھی کم از کم اتنا صحیح ہے، کہ وہ اپنے خاص خاص فطری تہیجیات سے ایسے اعراض و مقاصد کی قطعاً تکمیل کرتے رہتے ہیں، جن کی خود ان کو خبر نہیں ہوتی۔ بلکہ ان کے لئے جلی میلانات کی رہنمائی میں اپنے نوعی مقاصد کا حصول، اکثر ہماری عقل کی رہنمائی سے زیادہ یقینی ہوتا ہے، مگر حیل کی حقیقت پر پردہ پڑا ہوا ہے۔ کچھ تو یہ موروئی تہیجیات پر مبنی معلوم ہوتی ہے، لیکن کسی نہ کسی حد تک افراد حیوان اس کو اپنی زندگی کے ایام میں بھی حاصل کرتے ہیں، اور نفس و محاکات سے اس کا نشوونما ہوتا ہے مختلف جانوروں کے بچے بہت سی باتیں اپنے ہم جنسوں کی

سے یہ ایک ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے، کیونکہ جلی، کے کیا معنی ہیں، اور یہاں اس بحث کو چھوڑنا یقیناً بے عمل ہوگا۔ بعض لوگوں نے اس اصطلاح کو صرف خالقِ فعلیت تک محدود رکھا ہے، لیکن اگر پروفیسر لائڈ مارگن کا یہ خیال صحیح ہے، کہ یخزانِ عضویاتی رجحانات کے، جو مناسب تحریض و تحریک کی موجودگی میں خاص خاص افعال کے موجب ہوتے ہیں، اور کوئی شے حیوانات میں فاعلی نہیں ہوتی تو پھر علم النفس میں، اس خیال کی رو سے، جملہ کی حقیقت صفر پر جاتی ہے (دیکھو اس کی کتاب

(Habit & Instinct اور Comparison Psychology)

ہم اپنے موجود مقصد کے لئے جلی سے مراد وہ افعال لیتے ہیں، جو علم النفس نقطہ نظر سے، دریک اور ادراکی تصورات کے علاوہ کسی اور شے کے حجاج نہیں ہوتے۔



محاکات ہی سے کیئے ہیں۔ غول میں رہنے والے حیوانات میں خصوصیت کے ساتھ یہ بات نظر آتی ہے، کہ وہ، (جیسا کہ پھیروں کا حل ہوتا ہے) اپنے پیشرو کی حرکات کی تقلید کرتے ہیں، اور ان میں بعض قسم کے افعال تقریباً اسی طرح نشوونما پاتے ہیں۔

لے ان باتوں میں بھی بحث و اختلاف کی گنجائش موجود ہے۔ ذیل میں ہم پروفیسر مارگن کا جو ان چیزوں پر  
نماں سب سے زبردست سند ہے، ایک اقتباس دج کرتے ہیں جو اپنی کتاب (Habit & Instinct)  
عادات و عیادت صفحہ ۱۶۹-۱۷۰ میں لکھتا ہے کہ "اگر مرغی کا ایک بچہ اتفاقی طور پر  
پانی کے برتن میں منہ ڈال دیتا ہے جس سے پانی پینا سیکھ جاتا ہے تو دوسرے بچے بھی اس کو دیکھ کر  
دوڑ پڑتے ہیں اور اس کی طرح از خود پانی پینے لگتے ہیں۔ جب مرغی اپنے بچوں کو دانہ چکنا سکھلاتی ہے،  
تو ان کے سامنے دانہ ڈال کر زمین پر اپنی چونچ مارتی ہے، جسکی وہ نقل کر رہے ہیں اور کھانا سیکھ جاتے ہیں۔  
اسی طرح آدمی خیل یا بھروسے چمکنے کی ٹوک کو مرغی کے بچوں کے سامنے زمین پر مار مار کر ان کو چسکنا  
سکھاتا ہے۔ مسئلہ پیش کیا بیان ہے کہ آسام والوں کا تجربہ ہے کہ اگر وہ مرغی کے بچوں کو اس طرح  
کھانا سکھایا کریں، نوود مربائیں اور پروفیسر کلیفل نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ شتر مرغ کے  
بچے جو میوئی (بچے نکالنے کی مشین) کے ذریعے سے پیدا کئے جاتے ہیں، اُن کے لئے ابھی یہی کرنا  
پڑتا ہے اسی طرح چھوٹی چڑیوں کی پرورش میں آسانی ہو جاتی ہے اگر بڑی چڑیوں کے کھانے  
پینے کی مثال اُن کے سامنے رکھی جائے۔ اور اگر محاکات کے واسطے مثال موجود رہے تو زمین  
کھرچنے وغیرہ کے جملہ افعال ان کو نسبتاً جلد آجاتے ہیں..... اسی قسم کی اور بھی بہت سی  
مشاہدیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ لیکن ان سب میں مشترک جو بات ہم کو نظر آتی ہے،  
وہ نقالی و محاکات کے زبان کی موجودگی ہے، اسکی چھوٹی چھوٹی تفسیریں اس قدر ملتی ہیں کہ  
ان کی تفصیل ان میں نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے ہفتہ افعال میں، وہ سب  
سبب عقلی یا ذرا داد استعداد (اور غالباً خلق ہی نیچ) پر مبنی ہوتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ ان میں  
توارف کا کتنا حصہ ہوتا ہے، اور محاکات کا کتنا ایسا البتہ ایک مشکل مسئلہ ہے، لیکن غنیمت ہے کہ یہاں اس بحث سے ہمارے  
مسرد کار نہیں رہے۔

۱۰۔ یہ اسکا بحث طلب ہے کہ یہ افعال کس حد تک انفرادی زندگی میں نشوونما پاتے ہیں، اور کس حد تک نقل و مکان کو تابع ہوتے ہیں۔ گھسیوں کی ملک خانہ سے نکلنے ہی اپنے حریفوں کو مار ڈالتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بالکل پیدائشی شہیج ہے۔

جس طرح کہ انسان کے رواجی اخلاق جتنی کہ بعض اوقات اُن عوائد کی خلاف ورزی پر جو کسی نوع کے حیوانی نگلہ یا غول میں رواج پائے ہوئے ہیں، اس کے افراد کو سزا بھی ملتی ہے۔ اس جبلت میں اخلاقی افعال اور احکام دونوں کے جراثیم موجود ہیں، گویا ان کو محض جراثیم کی حد سے آگے کوئی وقعت دینا زیادتی ہوگی۔

۳۔ وحشی انسانوں کا کردار | وحشی انسانوں میں اخلاقی شعور یا احساس بہت کچھ ابتدائی جراثیم ہی کی حالت میں پایا جاتا ہے۔ ان کے افعال

بڑی حد تک تبہبی ہوتے ہیں، اور بعید نتائج و عواقب کی پیش بینی کے آثار ان میں شاذ ہی پائے جاتے ہیں۔ تاہم یہ انفرادی تلون مزاجیوں کی رہنمائی پر ہرگز نہیں چھوڑ دئے جاتے، کہ جس وقت جس کی جو طبیعت چاہے کر بیٹھے۔ بلکہ وحشی انسان اپنے قبیلہ کا ایک رکن ہوتا ہے اور اس کی زندگی اس قبیلہ کے ایسے رواجی رسوم و عوائد کی پیروی میں جکڑی ہوتی ہے، جنکی غرض و غایت ہمیشہ واضح نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں، کہ ان رسوم و عوائد کی تعمیر میں شعوری نقل و تقلید کا کافی حصہ ہوتا ہے، اور انکی غرض و غایت اگر معلوم بھی ہو جائے تو بھی ہمیشہ یہ نتیجہ نکالنا چاہئے، کہ جن لوگوں نے ان کو اختیار کیا تھا، ان کے ذہن میں بھی اس غایت کا شعور موجود تھا۔

۴۔ کردار کی رہنمائی | دور تو خوش سے نکلنے کے بعد بھی، عرصہ دراز تک، کردار پر رواج ہی کی حکومت قائم رہتی ہے مختلف قوموں کے اخلاق کے بناسن میں رسم و رواج کو جو اہمیت حاصل

ہے، اسکی شہادت (Maros Siten) وغیرہ الفاظ سے ملتی ہے گویا اب انگریزی زبان میں لفظ (Manners) کے معنی نہایت ہی محدود ہو گئے ہیں، تاہم اس زمانہ میں بھی بعض اوقات لوگ اسکو اپنے وسیع تر معنی میں استعمال کر لیتے ہیں، اس حقیقت کے اظہار کے لئے الفاظ کچھ بھی استعمال کئے جائیں، لیکن اتنا بہر حال غیر مشابہ ہے، کہ رواجی اخلاق، اس اخلاق پر مقدم ہوتا ہے، جس کی بنیاد قانون

لہ جیسا کہ ورد سورجہ کہتا ہے۔ "And give us manners, virtue, freedom & power."



یا عقل پر ہے۔

۵۔ کردار کی رہنمائی قانون ہے مگر رواجی اخلاق کے ساتھ ہی بندھے ہوئے قواعد بھی بننا

شرع ہو جاتے ہیں گو ایک حد تک یہ بھی صرف رسم و رواج

ہی کی ایک منضبط شکل ہوتے ہیں، لیکن بایں ہمہ یہ قانونی انضباط علی العموم رسوم

سابقہ میں ایک خاص تبدیلی ضرور پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً جب انتقام کی رسم کے بجائے

مجرمانہ افعال کی سزا کے لئے متعین قوانین بن جائیں، تو انتقام لینے کے

حد و بہت کچھ یقینہ ہو جاتے ہیں پہلی سی وسعت نہیں قائم رہتی، اور انصاف کا

خیال زیادہ پیدا ہو جاتا ہے۔

۶۔ کردار کی رہنمائی تصورات

جہاں متعین قوانین بنے، پس غور و فکر کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔

کیونکہ قاعدوں میں خود باہمی تعارض بھی واقع ہوتا ہے، اور

رسم و رواج کے ساتھ بھی ٹکراتے ہیں، اور تنگ نو

پہر حال یہ اتنے ہوتے ہیں، کہ بہ موقع پر کردار کی رہنمائی نہیں کر سکتے۔ استثنائی مواقع

نکلنا شروع ہوتے ہیں، جن کی بنا پر لوگوں کو ان اصول پر غور کرنا پڑتا ہے، جہاں قواعد

کی د میں پائے جاتے ہیں، تاکہ جو مشکلات پیش آتی ہیں ان کے مطابق ان میں ترمیم

کی جائے۔ اس غور و فکر سے آہستہ آہستہ قوانین کی معنوی روح، ان کی لفظی

پابندیوں پر غالب آتی جاتی ہے۔ لوگ اپنی رہنمائی میں قواعد کی جگہ اصول

سے کام لینے لگتے ہیں، یعنی اصلی مقاصد اور ان کے حصول کے

بہت سے اسباب و وسائل پر نظر رکھنے لگتے ہیں۔ اس منزل پر پہنچ کر ہم

تعسید و محاکات کی حد سے تقریباً بالکل بکل جاتے ہیں۔ اور رسم و رواج کی

بگڑ عقل لگتی ہے۔

۷۔ عمل اور عقل و فکر۔ تاہم اخلاق کی انتہائی ترقی یافتہ صورتوں میں بھی عقل و فکر کا جو حصہ

ہوتا ہے اس میں افراط و مبالغہ سے کام لینا چاہئے۔

اخلاقی زندگی اپنے کمال ارتقاء کی آخری منزلوں میں بھی ہمہ وقت خالی فکر و تامل ہی کی

ماحتی میں نہیں گزرتی، اور ایسا ہونا ممکن بھی نہ تھا۔ بلکہ اپنی روزانہ زندگی میں جس سرعت

کے ساتھ چیزوں کے متعلق فیصلہ کرنا پڑتا ہے، اور جس قدر دیر دراز مدت شے

واقعات کی بابت منصوبے باندھنے پڑتے ہیں، اس کی بنا پر عاقل سے عاقل آدمی کو بھی، کافی حد تک عام عقائد و مسلمات ہی کی پیروی کرنی پڑتی ہے اور پوری طرح سوچے سمجھا اصول کی روشنی میں سارا راستہ کوئی شخص بھی طے نہیں کر سکتا۔ جن خیالات یا تصورات کی رہنمائی میں وہ چلتا ہے، اُن کا ایک حصہ بے شک غور و فکر پر مبنی ہوتا ہے، لیکن ایک حصہ کچھ انفرادی اور کچھ نسلی، قومی تجربات سے بھی ماخوذ ہوتا ہے۔ اور اس منزل میں بھی نقل و تقلید سے کلیتہً آزادی نہیں حاصل ہو جاتی۔ ترقی یافتہ سے ترقی یافتہ کردار میں بھی جبلت و تہیج کا کچھ نہ کچھ موجود رہتا ہے۔

۸۔ اخلاقی تصورات اور تصورات متعلق اخلاق۔ اس بحث سے ایک اہم فرق کا ذکر ضروری ہو جاتا ہے، بسپر مال میں بہت زور دیا گیا ہے، اور جسکو ڈاکٹر اسٹیکٹ نے "اخلاقی تصورات اور تصورات متعلق اخلاق" سے تعبیر کیا ہے،

یا جسکو اختصار کے ساتھ اخلاقی اور اخلاقیاتی تصورات کہا جاسکتا ہے۔ جو تصورات ہمارے افعال کی رہنمائی کرتے ہیں، وہ کم و بیش عقلی نوعیت کے ہو سکتے ہیں۔ یعنی آدمی کسی غایت مثلاً حصول مسرت یا کمال کو واضح طور پر متعین کر کے اس کے خیال یا تصور کی رہنمائی میں چل سکتا ہے اور اپنے سارے سلسلہ کردار کو اسکی تحصیل کے لئے موزوں بنا سکتا ہے اس صورت میں کہا جائے گا، کہ اس کا رہنما ایک اخلاقیاتی تصور یا "تصور متعلق اخلاق" ہے یعنی ایک ایسا تصور جو اخلاقی غرض و غایت کے متعلق غور و فکر کر کے قائم کیا گیا ہے۔ بخلاف اس کے اخلاقی تصور میں ایسا ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اخلاقی تصور ہمارے مذہبی یا روحانی حالات سے ماخوذ ہو۔ مثلاً اُس صنف کردار کے تصورات کو لو، جسکی بنا پر کوئی شخص "بھلا آدمی" یا "بھلائی" کہا جاتا ہے، کہ وہ عموماً اخلاقی غرض و غایت کی فکر و تحقیق پر مبنی نہیں ہوتے،

۱۔ "انٹرنیشنل جنرل آف ایٹھکس" (درمیان الاقوامی حسیدہ اخلاقیات) جلد نمبر میں ایک مضمون میں ڈاکٹر موصوف نے یہ تفریق قائم کی ہے، اس کے بعد پھر یہ مضمون "دی سولائزیشن آف کنکھڈم" (دنیا کے صحیح کاموں) میں شائع ہوا ہے۔



بلکہ روایت و تجربہ سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ لہذا یہ یاد رکھنے کی بات ہے، کہ  
مگر انسان نے خود اخلاق کی ماہیت پر کبھی غور و فکر نہ کیا ہو پھر بھی اخلاقی تصورات  
اس کے رہنا ہو سکتے ہیں۔ مزید برآں، یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ ایک شخص نے  
اخلاق کی ماہیت پر بہت کچھ فکر و تامل کیا ہو، اور پھر بھی اُس کے اخلاقی تصورات  
کا سرمایہ نہایت قلیل و ناکارہ ہو۔ اس میں شک نہیں، کہ اس تفریق کو بہت کچھ  
اہم بنایا جاسکتا ہے؛ اور ڈاکٹر بسینکٹ نے جو خصوصیت کے ساتھ اس کا  
ذمہ دار ہے دونوں کے تضاد میں انوار و مبالغہ سے کام لیا ہے۔  
ورنہ حقیقتہً ہر اخلاقی تصور کی عقلی تحلیل ہو سکتی ہے، جس کی بنا پر کہا جاسکتا  
ہے، کہ وہ اخلاقیاتی تصور کو متضمن ہے۔ اور اسی طرح ہر اخلاقیاتی تصور قدرۂ اخلاقی  
تصورات کا عہد بنانا ہے۔ اس بحث کی زیادہ تفصیل کا موقع آگے آئیگا، جہاں اس پر  
گفتگو ہوگی، کہ اخلاقیاتی نظریہ کا اثر عملی کردار پر کیا پڑتا ہے۔ یہ درست اخلاقی اور اخلاقیاتی  
تصورات کی اس اہم تفریق کو ذہن نشین رکھنا کافی ہے۔

۹۔ اخلاقی شعور کا نمو | اس مختصر بیان سے ایک عام اندازہ قائم کیا جاسکتا ہے،  
کہ اخلاقی زندگی رسم و رواج سے جس کی بنیاد تقلید و محاکات پر تھی، بتدریج ترقی کر کے  
فکر و تامل کی منزل تک کس طرح پہنچی ہے۔ لیکن اخلاقی شعور کے نشوونما کو پوری  
درجہ سمجھنے کے لئے تنہا کردار ہی کے طریق نمو کا جان لینا کافی نہیں ہے، بلکہ کردار

لے یہ تحقیق دلچسپ ضرور تھی، کہ موجودہ مسیحی دنیا کے اخلاقی تصورات کس حد تک فیثوری نشوونما  
کا نتیجہ ہیں، اور کس حد تک یونانی خیالات کی عقلی تحلیل، یعنی فلاطون، ارسطو، اور دواقیہ وغیرہ کے  
اثر پر ہیں۔ یا یہ وال، کنیومات کے بارے میں جو فرض ہم اپنے اوپر عائد سمجھتے ہیں،  
وہ چار تک افادیت کے اثر پر مبنی ہیں، اور کہاں تک اخلاقی احساس کے بے ارادہ  
نشوونما پر لیکن اس قسم کے سوالات کا جواب دینا نہایت مشکل ہوگا۔ لہذا اندھی  
جہاں ستائی دیتی ہے، وہیں چل رہی ہے، اور تو اس کی آواز سن رہا ہے، لیکن توبہ  
نہ کرتا۔ کیا کہیں سے آتی ہے، اور کہاں جاتی ہے؟ یہ حیثیت مجموعی جاری اخلاقی نشوونما  
کے بارے میں۔ حقیقتہً پرکھ رہی مثال آج بھی صادق آتی ہے۔

پر جو حکم لگایا جاتا ہے، اُس کا اسکے ساتھ ساتھ جس طرح نشوونما ہوا ہے، اس کا جاننا بھی ضروری ہے۔ جس چیز کو اخلاق کہا جاتا ہے، اس کے اولین یوم وجود سے لیکر آج تک نہ صرف یہ ہوتا رہا ہے، کہ لوگ اپنے افعال میں ایک خاص طریقہ کے پابند ہوتے ہیں، بلکہ مختلف طرح سے اپنے اس خیال کو بھی ظاہر کرتے رہے ہیں، کہ فلاں قسم کے افعال بجا ہیں اور فلاں قسم کے بجا۔ گو ان دونوں کا نشوونما ایک دوسرے سے بہت قریبی وابستگی رکھتا ہے لیکن پھر بھی دونوں ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ چیزیں ہیں۔ کیونکہ یہ نہایت ہی بدیہی بات ہے، کہ اکثر جس طریقہ پر لوگ بجا ہونے کا حکم لگاتے ہیں اُس کے مطابق عمل نہیں کرتے، نہ جس طریقہ پر بجا ہونے کا حکم لگاتے ہیں، اُس سے ہمیشہ احتراز کرتے ہیں۔ لہذا ضروری ہے، کہ دوسری چیز یعنی اخلاقی حکم کے نشوونما کا بھی ہم علیحدہ جائزہ لیں۔

## تعلیق علم الاجتماع

اس باب میں جن چیزوں سے بحث ہوئی ہے، نیز کسی حد تک اگلے باب کے مباحث زیادہ صحیح طور پر علم الاجتماع سے تعلق رکھتے ہیں۔ جو آج کل نہایت تیزی سے ترقی کر رہا ہے۔ اس علم کے ابتدائی آثار تو ہم کو ارسطو کی کتاب "سیاسیات" ہی میں نظر آتے ہیں باقی اس موجودہ زمانہ میں یہ بہت کچھ ہائیس، اسپوزو، لاک، شینٹسبری، ہچکس، روسو، آدم اسمتھ، کینٹ، و ہیگل وغیرہ کا ہر مرن ہے۔ لیکن یہ حیثیت مجموعی، اس کا بانی اول کامٹ کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ انگلستان میں اسکا مستقل وجود اسپنسر نے قائم کیا، جس نے پہلے تو ایک دلچسپ چھوٹی سی کتاب "اسٹڈی آف سوشیالوجی" کے نام سے لکھی اور پھر ایک ضخیم کتاب "پرنسپل آف سوشیالوجی" (اصول علم الاجتماع)، لکھی فرانس میں دیگریت کے مقدمہ مسلم الاجتماع (Introduction A La Sociologie) اور آئی۔ گوبن کی تحریریں کا الودیا



جس کتاب سے جڑتی ہیں سب سے مفصل کتاب خبیثی نے لکھی ہے، سمیل کی تصانیف اس حیثیت سے ہمارے لئے زیادہ دلچسپ ہیں، کہ اُس نے علم الاجتماع اور اخلاقیات کو ملا دینے کی کوشش کی ہے، وہ اخلاقیات کو قریباً علم الاجتماع کا ایک جز سمجھتا ہے۔ امریکہ میں بھی علم الاجتماع پر توجہ کی گئی ہے، سٹر سٹر، وائٹ، پروفیسر گزنگس، ڈاکٹر راس، پروفیسر اسٹال، وٹنٹ، فریننگس وغیرہ کے نام خصوصیت کے ساتھ لئے جاسکتے ہیں "سوشل سولوجی" اور "امریکن جرنل آف سوشیالوجی" سے پتہ چلتا ہے کہ علم الاجتماع کس رخ پر جا رہا ہے۔ لیکن یہ مشکل ہی سے کہا جاسکتا ہے، کہ اس علم نے اب تک کوئی مسلم اصول یا متعین راہ اختیار کی ہے۔ جو طلبہ اس کی موجودہ حالت کا اندازہ کرنا چاہتے ہیں ان کو پروفیسر گزنگس کی "اصول علم الاجتماع" (پرنسپل آف سوشیالوجی)، یا پروفیسر فرینگس کی متقدمہ علم الاجتماع (انٹراڈکشن ٹو سوشیالوجی)، پڑھنے سے امید ہے کہ اس میں کافی مدد ملے گی۔ اخلاقیات کے اجتماعی پہلوؤں کو ال۔ ٹی ہابز اس نے اپنی تحریروں میں خصوصیت کے ساتھ نمایاں کیا ہے، خاص کر اپنی کتاب (Morals in Evolution) میں اور اس سے بھی زیادہ پروفیسر و سٹر مارک نے اپنی جامع کتاب "تصورات اخلاقی" کی اصل و ارتقا میں (The origin & Development of the Moral Ideas) ڈاکٹر میٹوڈ کی "سوشل سائیکالوجی" (اجتماعی علم النفس)، اور سٹر می ویلس کی "دی گریٹ سوشائٹی" بھی نہایت ہی مفید کتابیں ہیں۔

## باب پنجم اخلاقی حکم کا نشوونما

۱۔ اخلاقی حکم کی سب سے ابتدائی صورتیں۔  
 کردار کی طرح، اخلاقی حکم کے ابتدائی آثار و جراثیم بھی حیوانات میں ملتے ہیں۔ گھریلو جانور خصوصاً کتوں میں اکثر یہ نظر آتا ہے کہ ان کو اپنی غلط کاری کا ایک قسم کا شعور ہوتا ہے۔ جب وہ کوئی سزا پانے والی حرکت کرتے ہیں تو اس کا کم از کم ایک گونہ احساس تو ان کو یقیناً ہوتا ہے۔ غول بنا کر رہنے والے وحشی حیوانات تک، میں اخلاقی حکم کی کچھ نہ کچھ ابتدائی جھلک موجود ہوتی ہے۔ ان میں جو خاص خاص عادتیں قائم ہوتی ہیں ان کے خلاف ورزی سے ان میں ایک طرح کی بے چینی نمایاں ہوتی ہے، اور ان کے متعلق جو قصے مشہور ہیں، اگر وہ سچ ہیں تو بعض حالتوں میں غول کے جو افراد اس خلاف ورزی کے مرتکب ہوتے ہیں، انکو سزا بھی دی جاتی ہے۔ لیکن سب سے زیادہ سخت سزا ان افراد کو دی جاتی ہے جن کا کناہ صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ بیمار یا زخمی ہو جاتے ہیں جس کو اگر ہم کچھ اخلاقی حیثیت دیں، تو کسی نمایاں اخلاقی حکم کے بجائے اس کو ایک ایسی جہالت سے تعبیر کر سکتے ہیں، جو غول کو ان اثرات سے محفوظ رکھنا چاہتی ہے، جن سے اس کی کمزوری کا اندیشہ ہو۔ لیکن خود ابتدائی درجے کے انسانوں میں بھی کردار پر جو حکم لگایا جاتا ہے، اور جس پر سزا یا جزا مرتب ہوتی ہے اس کے معنی بھی اس سے کچھ زیادہ نہیں معلوم ہوتے، کہ جو چیزیں قبیلہ کو قوت دیتی ہیں

۲۔ گھریلو فیسراشاوٹ کا خیال غالباً صحیح ہے، کہ غول کے ایک ساتھی کی مصیبت و خصوصاً اگر خون کی بوجھوس ہو، اور سرے کو غضبناک بنا دیتی ہے، یہ غیظ و غضب کسی پر نکلنا چاہتا ہے اور اس طرح جو مرکز تو جہ ہے، یہی خود مصیبت زدہ ساتھی وہی زخمی آ جاتا ہے، اور شکر دشمن سامنے ہو تو اس پر آفت آتی ہے۔



وہ پسند کیجاتی ہیں اور جو اسکی کمزوری کا موجب ہوتی ہیں، وہ ناپسند۔ بہر حال اہم بات جو یاد رکھنے والی ہے، یہ ہے کہ اخلاقی حکم کی ابتدائی صورتیں قبیلہ یا جماعت کے لحاظ پر مبنی ہوتی ہیں، اور فرد کی حیثیت اس جماعت کے صرف ایک جز کی ہوتی ہے۔ غرض اس حکم کی اصل اس میں شک نہیں، کہ حیوانات کے غولی شعور میں ملتی ہے۔

۲۔ قبائلی نفس۔ کلپفر ڈنے "قبائلی نفس" کی اصطلاح سے جو مراد لی ہے، اس کو نہایت دلچسپ طریقے سے بیان کیا ہے۔ اس نے

پہلے نفس کی تعریف یہ کی ہے، کہ وہ ایک قسم کا مرکز یا محور ہے، جس کے گرد ہمارے بعید تر محرکات گردش کرتے رہتے ہیں، اور ہمیشہ اسی کی جانب رجوع کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ نفس یک عالم رجوع (یعنی مرجع محرکات ہم) کا نام ہے۔ اس کے بعد وہ لکھتا ہے، کہ "اب اگر ہم نوع انسان کی نسبت ابتدائی نسلوں پر غور کریں تو نہ صرف ہمکو یہ نظر آئے گا، کہ ان کی زندگی کا بڑا حصہ فوری و قریبی خواہشوں کا محکوم ہوتا ہے، اور اس لئے نفس یا انا کا تخیل کم ترقی یافتہ ہوتا ہے، بلکہ یہ بھی معلوم ہوگا کہ اس میں

۱۔ خاص خاص حالات میں ترقی یافتہ جماعتوں میں بھی ایک حد تک یہی شے نظر آتی ہے مثلاً امریکہ کی سیاسی تدبیر کے بعض پہلوؤں پر برٹشس اپنی تعریف "امریکن کامن ولتھ" (باب) میں لکھتا ہے کہ "شہری اہل سیاست تک کو ایک اخلاقی ضابطہ داخلی معیار رکھنا پڑتا ہے۔ یہ عام ضابطہ اخلاق نہیں ہوتا۔ یہ جھوٹا بددیانتی، رشوت ستانی، انتخاب ممبری میں فریب و تدلیس سے نہیں روکتا، لیکن بے پروائی، بزدلی، ناانسانی اور سب سے بڑھکر اپنے فریق سے غداری کو یہ ضابطہ ہیج جرم سمجھتا ہے۔ اسکی رو سے اصلی فضیلت آپس کا ایکہ فریقانہ جہد و جدوجہد میں سب کا باہمی اتفاق اور اپنے فریق کی غیر مشتبہ اطاعت و وفاداری ہوتی ہے جو شخص اپنی چار اینٹ کی مسجد الگ بنانا چاہتا ہے، وہ مرکز و غذا ٹھہرتا ہے اور اسکو نہ صرف سخت بلکہ انتقامانہ سزا دی جاتی ہے۔" انگلستان کی فریقانہ سیاست یا اٹھارہویں صدی کے جماعتوں (ڈیٹریس یونین) میں بھی اس قسم کا اخلاقی معیار بالکل ناپید نہیں ہے۔ لیکن یہ معیار چونکہ معیار در معیار کی حیثیت رکھتا ہے، اسلئے پوری قوم کے مسلم معیار یا اخلاق کے مقابلے میں، اپنے کو کامل طور پر نہیں قائم رکھ سکتا۔ ہمیشہ وراہل سیاست تک کو بھی بعض اوقات قوم کے اخلاقی احساسات کی رعایت کرنی پڑتی ہے۔

۲۔ دیکھو اس کے "خطبات و مقالات"

تحدید کم اور وسعت زیادہ ہوتی ہے یعنی ایک وحشی کو صرف اپنی پامالی سے نہیں بلکہ قبیلہ کی پامالی و تباہی سے بھی آزار پہنچتا ہے جس کی خاطر وہ اپنے جھوٹے اپنی بی بی، اور اپنے کھانے پینے تک کی پروا نہیں کرتا ہے۔ اس طرح قبیلہ نفس وانا کے اس تخیل میں آپ سے آپ داخل ہو جاتا ہے، جو بعید خواہشوں کو قریب کر کے ممکن بنا دیتا ہے، قبیلہ کا وجود صرف اسی تدبیر سے قائم رہ سکتا ہے، اگر اس کے افراد میں قبائلی نفس کا احساس و تخیل موجود ہو۔ اس لئے انتخاب طبعی کا قریب انھیں نسلوں کے نام پڑتا ہے جن میں اس قبائلی نفس کا احساس نہایت زبردست ہوتا ہے اور انکی فوری خواہشوں پر عادت غالب رہتا ہے۔ حتیٰ کہ یثیم بی نہیں معلوم ہوتا ہے کہ سنائل ارتقا میں قبائلی نفس انفرادی نفس پر مقدم ہے رفتہ رفتہ امتداد زمانہ سے یہ قبائلی نفس مودنی بن جاتا ہے، اور اجتماعی الطبع انسان کی سیرت نوعیہ میں جاگزیں ہو جاتا ہے پھر جب قبائل سے قومیں بنتی ہیں، ممالک آباد ہوتے ہیں، تو یہ اور زیادہ وسیع ہو جاتا ہے، اور بالآخر ترقی کرتے کرتے انسانیت کے وسیع ترین نفس کے جنم میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان بلندیوں سے نیچے نازدان اور شہر کی صورت میں محدود رہتا ہے۔ میں انسان کی اس صفت کو، جو خاندانی یا قبائلی انا کے غلبہ پر مشتمل ہوتی ہے، مرجع محرکات کی علامت کی حیثیت سے، اس کے پرانے نام صلہ رحمی سے یاد کریں گا۔

اس ضمن میں کلیفرڈ نے جو کچھ بیان کیا ہے، اس سب پر کلیتہً صاف کرنا ضروری نہیں، لیکن اقتباس بالا میں اس نے جس امر پر زور دیا ہے، کم از کم اسکی اہمیت تو ہمو کو تسلیم ہی کرنی چاہئے، یعنی اخلاق کا ابتدائی شعور جماعتی استمداد ہمدومی پر مبنی تھا۔ شروع میں آدمی اپنے کو مستقل بالذات فرد نہیں خیال کرتا، بلکہ ایک جماعت یا نظام کا جز سمجھتا ہے، اور اس نظام کو ایک معنی کر کے نہایت صحیح طور پر

Pietel کو جس مفہوم میں بیان مصنف نے استعمال کیا ہے، اس کے لئے اردو میں کوئی مناسب لفظ نہیں ملتا۔ یہاں اس سے مراد غالباً باپ لڑکھ و قارب کی محبت ہے اس لئے اصل میں یہ لفظ ترجمہ کر دیا گیا ہے۔

اس قبیلہ کے استمداد کا تخیل عموماً، ہر قبیلہ کے ایک مخصوص دیوتا کی صورت اختیار کر لیتا ہے، اور یہ مذہبی بندش اس نظام کو متحد کرنے میں مدد پرورزاہم ہوتی جاتی ہے۔



نفس وانا کہا جاسکتا ہے، کیونکہ یہی وہ عالم ہوتا ہے، جو افراد کے کردار کا مرجع و محور ہوتا ہے۔ لہذا یہی اخلاقی حکم کی جڑ ہے، اس کی تشکیل جس طرح ہوئی ہے، اس کیلئے بھی کلیف ٹھہری کے بیان کا بعینہ اقیاس مناسب ہوگا۔

۳۔ ضمیر کی اصل

وہ لکھتا ہے، کہ ہم ایسی سیرت والے آدمی کو نہیں پسند

کرتے، جس سے نقصانات کا اندیشہ ہو کسی آدمی کو ایسی

سیرت کی بنا پر پسند نہ کرنا، محض ان نقصانات کے علیحدہ علیحدہ پسند نہ کرنے

سے ایک مختلف اور زیادہ پیچیدہ احساس ہے۔ بلی کو تم کھانا دیتے ہو اس کو وہ

پسند کرتی ہے، وہ تمہارے ہات اور تمہاری گود کو پسند کرتی ہے، لیکن

میں نہیں سمجھتا کہ اس کے ذہن میں ”تھر“ کا بھی کوئی تصور ہوتا ہے۔ لیکن ایک

کبتا جس کو تم نے بالاسے م، ”تھر“ کو ایسی حالت میں بھی پسند کر سکتا ہے، جبکہ تم

اسکو مار رہے ہو، گو وہ نفس اس مار کو نہیں پسند کرتا اس قسم کی پسندیدگی دنا پسندیدگی کا احساس

قبائلی نفس کو بھی ہوتا ہے، اگر کوئی آدمی ایسا کام کرے، جو عام طور پر قبیلہ کے

حق میں اچھا سمجھا جاتا ہے، تو ہمارا قبائلی نفس پہلے تو یہ کہتا ہے، کہ میں اس

کام کو پسند کرتا ہوں، جو تم نے کیا۔ الگ الگ کاموں کی اس عام تحسین پسندیدگی سے

آخرت و صلہ رحمی کا اثر ایک محرک کی حیثیت اختیار کرتا جاتا ہے، اور بالآخر انتخاب طبعی

ان قبائل کو اپنی حفاظت میں لے لیتا ہے، جو صحیح و صائب چیزوں کو پسند کرتے

ہیں، یعنی ایسی چیزیں جو تنازع البقا میں ان کے لئے کارآمد ہیں۔ لیکن دوسری صورت

یہ ہے، کہ ایک آدمی صلہ رحمی کی بنا پر برابر اور عادتہ قبیلہ کے لئے اچھے کام کرتا رہتا ہے،

اس حالت میں ہمارا قبائلی نفس اس آدمی سے کہیگا، کہ میں ”تھر“ کو پسند کرتا ہوں یہی احساس

جس کا قبیلہ کے نام سے کوئی فرد اس طرح اظہار کرتا ہے، کہ میں ”تھر“ کو پسند کرتا ہوں وہ سننے

سے، جکا نام میرے نزدیک تحسین ہے۔ یعنی وہ احساس جو کسی شخص کی ایسی سیرت کی

طرف سے پیدا ہوتا ہے، جو جماعت کے حق میں مفید نظر آتی ہے۔“

اسکے بعد کلیف لکھتا ہے، کہ ”اب فرض کرو، کہ ایک شخص نے کوئی ایسی حرکت کی جو جماعت کیلئے مضر

ہے۔ جسکی وجہ یہ ہے کہ تھوڑی دیر کیلئے، اسکی فوری خواہش یا انفرادی نفس قبائلی نفس پر غالب آگیا۔ اسکے

بدعیب اسکا قبائلی نفس چونکتا ہے۔ تو یہ کہتا ہے، کہ مجھے سچا اپنی ذاتی خواہش کے اثر سے جو یہ حرکت

ہو گئی ہے، اس کو میں قبیلہ کے نام سے نہیں پسند کرتا۔ قبیلہ کے خیال درعایت سے اپنے فعل پر خود یہ حکم لگانا کہ میں اسکو نہیں پسند کرتا، یہی ضمیر ہے۔ پھر اگر اس سے آگے بڑھ کر آدمی اپنے اس فعل اور اسی طرح کے دوسرے افعال سے خود اپنی سیرت کے متعلق نتیجہ نکال کر یہ کہتا ہے، کہ میں قبیلہ کے نقطہ نظر سے، اپنے انفرادی نفس کو نہیں پسند کرتا۔ تو یہ ندامت ہے،

تم نے اگر اوپر یہ سنجوئی سمجھ لیا ہے، کہ ہماری زندگی کے مختلف عوالم کا جن میں ہم رہتے ہیں، کیا مفہوم ہے، تو ان تمام باتوں کے سمجھنے میں کوئی وقت نہ ہوئی ہوگی۔ وہ عالم جس کے نقطہ نظر پر ابتدائی حکم اخلاق مبنی ہوتا ہے، کلیف وکل اصطلاح میں متقابل نفس ہے۔ اسی نقطہ نظر سے، وحشی انسانوں کا شعور خود اپنے، نیز دوسروں پر افراد قبیلہ کی حیثیت سے حکم لگاتا ہے۔ افعال کے برے بھلے اور اشخاص کے قابل ملامت یا مستحق ستائش ہونے کا حکم اسی بنا پر لگا یا جاتا ہے، کہ وہ مجموعی لحاظ سے قبیلہ کی حیات و فلاح میں معین ہیں یا مزاحم۔

۴۔ رواج بحیثیت معیار | لیکن اس سے ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ ابتدائی انسان کا عمل اتنے واضح شعور پر مبنی ہوتا ہے جتنا کہ بظاہر کلیف وکل کے انداز

اخلاق

بیان سے مترشح ہوتا ہے۔ وہ اپنے دل سے یہ سوال کبھی نہیں کرتا، کہ آیا اس کا کردار قبیلہ کے لئے باعث فلاح ہے یا نہیں۔ اور اپنی یا دوسروں کی مجموعی سیرت کا سوال تو اس سے بھی کم ابتدائی انسان کے دل میں خطور کرتا ہے، جو کچھ ہوتا ہے، وہ صرف یہ ہے، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ قوم میں رواجی طریقہ سے افعال نشوونما پاتے ہیں، جو افعال مجموعی طور پر اس کی فلاح کا باعث ہوتے ہیں، وہ انتخاب میں اگر قائم رہ جاتے ہیں، اور اعلیٰ پر پسندیدگی کی عام طور سے ہر لگ جاتی ہے۔ اس پسند میں فرد قبیلہ کا نقطہ نظر اختیار کرتا ہے، مگر یہ اختیار علم و شعور کے ساتھ نہیں ہوتا، بلکہ افراد کا ادھر خیال ہی نہیں جاتا، کہ اس کے سوا کوئی اور نقطہ نظر بھی ان کے لئے ممکن ہے۔ ان کے ذہن میں قبیلہ سے الگ ہو کر اپنی یا دوسروں کی مستقل انفرادی حیثیت کا صاف طور پر کوئی تمثیل ہی نہیں ہوتا۔ اسی لئے یہ کہنا بھی پوری طرح درست نہیں، کہ ابتدائی انسان خود اپنی یا دوسروں کی سیرت



پر حکم لگاتا ہے۔ سیرت کا اس کو کوئی تصور ہی نہیں ہوتا۔ اس کا حکم محض افعال پر ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اخلاقی شعور کے نسبتہ اس ترقی یافتہ دور تک میں جس کا نمائندہ ہومر ہے، سیرت پر کسی عمومی حکم کا مشکل ہی سے پتہ چلتا ہے۔ سبکی نے لکھا ہے، کہ الیاذنہ میں «صواب و خطا کی تفریق شاید ہی ملتی ہے»، اور انسانوں کی نیک و بد میں تقسیم تو قطعاً نہیں موجود ہے۔ بہت سے لوگ کہتے ہیں، کہ اس میں بد معاش کا لفظ ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ شاعر کے پیش نظر ایسے اشخاص نہیں ہیں، جو بد معاشی کے کام کرتے ہیں، کیونکہ ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے جو حیثانہ سے وحیانہ اور شرمناک سے شرمناک افعال کے ارتکاب کی صلاحیت نہ رکھتا ہو۔ بلکہ بات یہ ہے کہ ہومر ان افعال کو بہت زیادہ نا پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتا اور اخلاقی نفرت و بیزاری کا احساس جو بعد کے شعرا میں نہایت ہی قوی طور پر پایا جاتا ہے، اس میں اس قدر ضعیف تھا، کہ جرائم کا ارتکاب کرنے والوں سے وہ نفرت کر ہی نہیں سکتا تھا، کہ اس کے اظہار کی نوبت آتی۔ وہ جس طرح خورنیکو کا رکھتا تصور نہیں کر سکتا تھا، اُسی طرح دائمی بد معاش کا تصور قائم کرنے سے بھی عاجز تھا۔ چند افعال جن کو وہ غلط یا کم از کم نامانوس و خطرناک خیال کرتا ہے، مثلاً باپ یا کسی بے کس کا قتل، تو ان کی نسبت بھی وہ یہ سمجھتا ہے، کہ ہر آدمی یکساں طور پر غیظ و غضب کے جنون اور بدحواسی کے عالم میں ان کا ارتکاب کر سکتا ہے۔ سو سائنسی کی اس ابتدائی حالت میں ایسی چیزیں ہوتی ہیں، جنکو «آدمی نہیں کرتا» ایسے افعال پائے جاتے ہیں جن کا رواج نہیں ہوتا لیکن ایسی مشکل ہی سے کوئی شے ہوتی ہے جو اخلاقی تنفر کا موجب ہو۔

د۔ قانون جینیٹ

معیار اخلاق

اسکے بعد تبدیلی، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، کروار، رواج کی جگہ قانون کا تابع ہوتا جاتا ہے۔ جس کے ساتھ اخلاقی حکم میں ایک خاص تغیر پیدا ہوتا ہے «نہیں کرتا ہے» کی

جگہ پر «نہ کرو» آ جاتا ہے۔ صواب و خطا کی تفریق زیادہ نمایاں و متعین ہو جاتی ہے، اور جو چیز صائب سمجھی جاتی ہے، اس کی خلاف ورزی کی سزا نسبتہ ایک بندہ ہوئے

ضابطہ کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ رواجی اخلاق کے ابتدائی دور میں بقول سبکی کے، لوگ جس آسانی سے کسی جرم کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں، اُسی آسانی سے اس کی پاداش پہنچ بھی جاتے ہیں۔ اگامن کو حقوق ملکیت کی قانون شکنی پر صرف یہ کلمہ نجات ملگئی، کہ میں اپنے حواس میں نہ تھا، اور اس عذر سے خود اس کے ضمیر کو بھی تسلی ہو جاتی ہے، لوگ بھی اس کو قبول کر لیتے ہیں، حتیٰ کہ مظلوم بھی اس کو معقول تسلیم کر لیتا ہے اور سمجھتا ہے، کہ وہ خود بھی ناگمانی طور پر اسی طرح بدحواس و مغلوب الجذبہ ہو کر ایسی حرکت کر سکتا ہے، لیکن ”قانون بنجانے کے بعد کوئی جرم ایسی آسانی سے نہیں معاف ہو سکتا“ نہ اتنے ہلکے کفارے سے سہائی مل سکتی ہے، ”قانون کے بعد گناہ کا علم ہونے لگتا ہے۔ عمل کا ایک معیار قائم ہو جاتا ہے، جس سے ہر آدمی خود اپنی رہنمائی، اور اپنے پڑوسیوں کے افعال کی نکتہ چینی وہ نون کام لے سکتا ہے اس کے بعد جا کر یہ تفریق پیدا ہوتی ہے، کہ ایک تو وہ لوگ ہیں، جو برابر عادتہ اس قانون کی پیروی کرتے ہیں اور ایک وہ جو اس کی خلاف ورزی کرتے رہتے ہیں، ایک اچھے ہیں ایک بُرے، ساتھ ہی اس تفریق کے قبول کرنے کے لیے احساسات بھی پیدا ہو جاتے ہیں، یعنی اچھوں کی عزت اور بروں سے نفرت کا احساس ہونے لگتا ہے۔

۴۔ اخلاقی قانون - لیکن جب تک وہ قانون جو اخلاقی معیار کا کام دیتا ہے ملکی قانون

سے متعین طور پر جدا نہیں ہو جاتا، اُس وقت تک اخلاقی حکم کی پوری طرح تشکیل نہیں ہوتی۔ ملکی قانون کا کام اصلاً ان ظاہری افعال کی روک تھام ہوتی ہے، جو سوسائٹی کی فلاح و بہبود کے منافی ہوتے ہیں، بخلاف اخلاقی حکم کے، کہ اسکو اپنی مکمل صورت میں ظاہری افعال کے بجائے زیادہ تر لوگوں کی باطنی نیت، محرک اور سیرت سے تعلق ہوتا ہے۔ یہ فرق رو بہ ترقی قوم میں بتدریج نمایاں ہوتا جاتا ہے۔ اس کی واضح مثال یہودیوں میں ملتی ہے، جبکہ رسمی و ملکی قوانین سے بالکل جدا گانہ ان میں احکام عشرہ قائم ہوتے ہیں۔ ان احکام میں جس طرح یہ قاعدہ شامل ہے، کہ ”تو چوری نہ کر“، اسی طرح یہ بھی داخل ہے، کہ ”تو حرص نہ کر“ جس سے باطن پر حکم لگانے کا تحفیل اسی طرح قائم ہوتا ہے جس طرح ظاہر پر۔ جیسے جیسے اخلاقی شعور ترقی کرتا جاتا ہے، ویسے ویسے یہ تحفیل بھی زیادہ نمایاں ہوتا جاتا ہے۔



۷۔ اخلاقی تصادم۔ جب اخلاقی ارتقا اس منزل تک پہنچ جاتا ہے، تو افعال اور

ان کے احکام دونوں میں لازمی طور پر تعارض و تصادم واقع ہونا شروع ہوتا ہے۔ ابتدائی صبح کی جماعت میں ہر شخص کے خرافات و سبب بدیہی ہوتے ہیں، تقسیم عمل کا وجود برائے نام ہوتا ہے، اور قبیلہ کی فلاح بہبود جس طریقہ عمل کی تقاضی ہوتی ہے، اس میں شاذ ہی کسی کوئی اشتباہ واقع ہو سکتا ہے۔ مگر جب رواج پر قانون کا اضافہ ہو جاتا ہے، اور ملکی قانون کے ساتھ اخلاقی قانون بھی شامل ہو جاتا ہے، اور ساتھ ہی ایک شخص کے اندر مختلف حیثیات کا اجتماع ہونے لگتا ہے (مثلاً وہ باپ، سپاہی، سرخ، کسان وغیرہ ہونے کی کئی کئی حیثیتیں ایک ساتھ رکھتا ہے) تو ہمیشہ ہر موقع پر یہ معلوم کرنا آسان نہیں ہوتا، کہ اس کو ان تمام حیثیتوں کا لحاظ رکھ کر کیا کرنا چاہیے۔ کہیں قانون و رواج میں تصادم ہوتا ہے، کہیں ایک قانون دوسرے قانون سے ٹکراتا ہے۔ اس قسم کے تصادم کی کلاسیکل مثال سفوف کلیں کے ہاں اینٹ لگانی میں ملتی ہے، جہاں حکومت کا قانون قرابت کی محبت کے اصول سے تصادم ہوتا ہے۔ اینٹ لگانی اس آخری اصول کو ترجیح دیتی ہے، کیونکہ یہ ایسی قدامت پر مبنی ہے، جس کے آغاز کا زمانہ تک نہیں معلوم ہو سکتا، بخلاف اس کے حکومت کا قانون ایک بنائی ہوئی چیز ہے، اور پھر لگاڑی جاسکتی ہے۔ لیکن اس قسم کے تصادم کا آخری نتیجہ فکر و تامل ہوتا ہے، اور کسی عین تر معیارِ حکم کی جستجو پیدا ہوتی ہے۔

۸۔ انفرادی ضمیر کیفیت۔ اس معیار کا سراغ بعض اوقات افراد کے دل یا ضمیر کی شہادت میں ملتا ہے۔ حکومت کے ظاہری قانون کے

تعارض کو باطن کی آواز یا ضمیر کے قانون سے رفع کیا جاتا ہے۔ لیکن زندگی ہی دور آگے چل کر یہ بھی غیر تشفی بخش نکلتا ہے، اس لئے کہ جو تدارک ظاہری قانون میں تھے، انہی کا اعادہ حقیقت میں باطنی قانون کے اندر ہوتا ہے۔ مثلاً یہ ہو سکتا ہے، کہ دل کو اعزہ و خاندان سے بھی محبت ہو، اور حکومت و ملک سے بھی! اور ایک کے ساتھ وفاداری دوسرے کے ساتھ غدارگی ہو، لہذا لامحالہ عقل و فکر کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

لے شیکسپیر کے ناٹک سنی "کننگ جان" میں کنش اسی کشمکش میں مبتلا ہے۔ "میں کس فرق کا ساتھ دوں؟"

۹۔ تعلیم انعام کی مثالوں سے  
توضیح۔  
اخلاقی حکم کے اس نشوونما کی مثالیں بکھوپرائی قوموں میں نہایت آسانی سے مل سکتی ہیں، جن میں موجودہ اقوام کی بہ نسبت خارجی اثرات کو کم دخل ملا تھا۔

مثلاً یہودیوں کو نو، کہ ان میں آسانی سے نظر آتا ہے، کہ رسمی و رواجی قانون نے احکام عشرہ کی درمیانی کٹری سے لیکر نسبتہ ان باطنی و عمیق تراصول تک کیونکر ترقی کی ہے، جو نہ پورا اور بعد کے پیمبروں نے پیش کئے ہیں۔ ظاہری اعمال و افعال کی جگہ تدریج باطن یا قلب لیتا جاتا ہے، اور عیسائیت تک پھینک کر محبت کا باطنی اصول ظاہری قانون کو بالکل پس پشت ڈال دیتا ہے۔ جس کے بعد یہودی اخلاق کی مخصوص قومی نوعیت کے تار و پود الگ ہو جاتے ہیں، اور ایک ایسا اخلاق وجود میں آتا ہے، جو ہر زمانے اور ہر قوم کے لئے مناسب ہوتا ہے۔ اس سلسلہ ارتقا میں یہ بات خیال رکھنے کی ہے، کہ اس کی ہر کڑی گویا ایک نئے قانون یا ضابطہ کی توضیح و نفاذ ہوتی ہے۔ اور عمیق تراصول کی بنیاد ہمیشہ کسی نہ کسی پیمبر کی آواز سے قائم ہوتی ہے، جس کا کلام کم و بیش خدا کا کلام سمجھا جاتا ہے۔ الہی یا آسمانی قانون کا تخمیل شروع سے آخر تک بنیاد کار کی حیثیت رکھتا ہے حتیٰ کہ جب قدیم ظاہری قواعد کی جگہ پر اس کے بالکل مخالف عیسائیت کا باطنی اصول قائم ہوتا ہے، تو یہ بھی ایک خاص نفاذ قانون یا عہد جدید ہی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، پرانے زمانے میں یہ کہا گیا تھا.... مگر میں تم سے یہ کہتا ہوں.... "امر واستناد ہی اب بھی مرجع رہا۔

لیکن یونانیوں میں صورت حال اس سے نہایت ہی مختلف رہی ہے۔ یہاں بھی

تبعیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۶ میں دونوں کے ساتھ ہوں، ہر فوج کے ہات میں میرا ایک ہات ہے۔ دونوں کی آتش غضب شعلہ انگیز ہے۔ میں عجیب کشمکش و حیرانی میں پڑ گئی ہوں۔ شوہر! میں تیری فتح کی دعا نہیں کر سکتی۔ چچا! میں تیرے نقصان کی دعا پر مجبور ہوں۔ باپ! میں تیری خوش نصیبی نہیں چاہ سکتی۔ دادا! میں تیری آرزوؤں کی سرسبزی کی خواہش نہیں کر سکتی۔ میری بدبختی جنگ سے پہلے ہی یعنی بچپن سے ہے۔ کسی فتنہ کی بھی شکست ہو میرا دارا ہر حال میں ہے! اسی کا نام حیرانی ہے کہ نہیں پہنچتا کہ دل کہہ رہا ہے، اور کس فسق و فساد کا ساتھ دینا چاہیے! باطنی تعارض و تضاد کی انہی صورتوں میں اکثر شدید سے شدید تک جلدی واقع ہو جاتی ہے۔



حقیقت میں ابتدا قانون اور قانون الہی کے تبدیل ہی سے ہوتی ہے۔ مگر یہ قانون کبھی متعین و ثابت احکام کی صورت میں نہیں نافذ ہوتا اور اس کے نشوونما کی صورت مختلف ہے۔ عین اصول کسی نئے پیمبر کی زبان سے نہیں ظاہر ہوتا، بلکہ اس کا علم عقل و فکر کی توضیح و تشریح سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلے پرانے اصول عمل کی صحت کے متعلق لوگوں میں شک و شبہات شروع ہوتی ہیں، ان کی تفسیح و تحقیق کا سوال اٹھتا ہے، جس سے اخلاقیات کے مختلف عقلی یا فکری نظامات قائم ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ ان نظامات کے نشوونما پر کتاب دوم میں مختصر بحث آئے گی۔ یہاں جو بات خیال کرنے کی ہے، وہ یہ ہے کہ گو نشوونما کی یہ راہ عبرتوں سے الگ ہے، لیکن بائیں ہمہ جن نتائج تک دو نواہیں پہنچاتی ہیں، وہ یکساں ہیں۔ یعنی یونانیوں میں بھی ظاہری رسم و رواج کے بعد ہی اصول پر جنی افعال کا تخمیل ظہور پذیر ہوتا ہے اور اسے فرض میں ملکی قانون کی اطاعت کے خیال سے ترقی کر کے، خود فرض کی تفصیل و فراغت کی خاطر اس کے پورا کرنے کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ یہاں ہی ایسی محدود و محدود زندگی کے تخمیل سے نکل کر جو صرف یونانیوں کیلئے مناسب و ممکن تھی، اور بربروں کے لئے ناممکن، ایسی زندگی کا تخمیل قائم ہوتا ہے جو عام انسانی حیثیت پر مبنی ہوتی ہے اور تمام انسانوں سے باشندگان عالم ہونے کی حیثیت سے تعلق رکھتی ہے (یہ تخمیل رو اقیہ میں خصوصیت کے ساتھ نمایاں طور پر نظر آتا ہے)۔

رومیوں میں البتہ بعینہ اسی طرح کے ارتقا کا پتہ نہیں لگایا جاسکتا۔ اپنے آخری دور میں تو وہ یونانی خیالات سے اس درجہ متاثر و مغلوب ہو گئے تھے کہ ان میں کوئی بالکل اپنی شے تو پیدا ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ تاہم ان کے قانون کے نشوونما میں بھی کچھ نہ کچھ مذکورہ بالا ہی اصول کی جھلک نظر آتی ہے۔ ابتدا رومی قانون بھی صرف رومی تھا، اور اس کی تہ میں کوئی متعین اصول نہیں نظر آتا، بعد کو رو اقیہ فلسفے کی مدد سے بتدریج اس میں ایک باطنی اصول داخل ہوتا ہے، جس سے یہ محض رومی قانون سے ترقی کر کے عام انسانی قانون بن جاتا ہے۔

غرض اس طرح ان تینوں قوموں نے اپنے مختص القوم مراسم کو بتدریج ایک عام مذہب، عام علم اور عام قانون تک پہنچایا۔ ساتھ ہی اس میں بھی تینوں شریک ہیں، قانون کی محض ظاہری اطاعت کی جگہ ایک باطنی اصول عمل بھی تینوں نے اپنی اپنی جگہ پر قائم کیا۔

۱۔ اخلاقی نشوونما کی عام نوعیت | اس مختصر خاکے سے اخلاقی حکم کے نشوونما کی عام نوعیت، کم و بیش واضح طور پر سمجھ میں آگئی ہوگی، جس کی سب ذیل خصوصیات

زیادہ قابل لحاظ ہیں۔

(۱) یہ رسوم سے براہ قانون ترقی کر کے عقلی اصول تک پہنچتا ہے۔  
(۲) ظاہری افعال پر حکم لگانے سے ترقی کر کے، باطنی قصد و سیرت پر حکم لگانے کا درجہ آتا ہے۔

(۳) مختص القوم خیالات و تصورات سے گزر کر ایسے خیالات پیدا ہوتے ہیں جو جملہ نوع انسان کے حالات کے موافق ہوتے ہیں۔ اخلاقی حکم کے نشوونما کی عام نوعیت بیان کر چکنے کے بعد، اب اس کے اُن عناصر کی بحث کا موقع آیا ہے، جن پر یہ اپنے کامل نشوونما کے بعد مشتمل ہوتا ہے۔

## باب ششم

### اخلاقی حکم کی ماہیت

۱۔ اخلاقی حکم کی نوعیت | اوپر جو کچھ بیان ہوا ہے، اس سے امید ہے کہ اخلاقی حکم کی

حقیقت ایک خاص حد تک واضح ہو گئی ہوگی، لیکن یہ اپنے ارتقا کی مکمل صورت میں جن چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے، اور اس کی جو نوعیت ہوتی ہے، اسکے متعلق کچھ اور اہم سوالات ابھی باقی ہیں۔ یہ سوالات قدرتی طور پر دو مختلف عنوانات کے تحت میں آتے ہیں۔ یہ تو پہلے ہی سے ظاہر ہے، کہ اخلاقی حکم کی نوعیت، محض وہ نہیں ہے، جس کو منطق میں حکم کہا جاتا ہے یہ صرف کسی شے کے متعلق نہیں، بلکہ کسی شے پر حکم ہوتا ہے۔ یہ کسی شے کی نسبت خالی یہ نہیں ظاہر کرتا، کہ وہ کیا ہے، بلکہ ایک مقرر معیار پر جانچ کر اس کے خیر یا شر صائب یا غیر صائب ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ اخلاقی نقطہ نظر کو معیاری کہنے کے یہی معنی ہوتے ہیں۔ لہذا اصل بحث طلب سوالات دو ہیں (۱) کس شے پر حکم لگایا جاتا ہے؟ (۲) اور کس نقطہ نظر سے



لگایا جاتا ہے، ان سوالات کی بحث سے لازمی طور پر حقیقتِ معیار کی بحث پیدا ہوگی جو اس کے بعد کتابِ دوم کا بحث ہے،

اس باب میں جن دو سوالوں سے بحث کرنی ہے، ان کو مختصر طور سے یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ:۔ (۱) اخلاقی حکم کا کیا محل؟ اور (۲) کیا منشا ہے؟

۲۔ محلِ حکم۔ جس چیز پر حکم لگایا جاتا ہے، صاف ہے۔ یعنی فعلِ ارادی۔ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے یہی وہ چیز ہے جس سے اخلاقیات

کو شروع سے آخر تک بحث ہوتی ہے۔ اس کا کام تمام تر ارادہ کی صحیح حجت ہی کا بتلانا ہے، جو اخلاقی احکام ہم لگاتے ہیں، ان کا تعلق بھی ارادہ ہی سے ہوتا ہے جس فعل میں ارادہ شامل نہیں، اس کی کوئی اخلاقی حیثیت نہیں۔ کسی بہار سے برف کی چٹان گر کر اس کے دامن کے گاوں کو تباہ کر دے سکتی ہے؛ پانی کا برس بانا کسی قوم کو قحط سے بچا سکتا ہے، لیکن اخلاقی حیثیت سے نہ ہم پہلے فعل کو بڑا کر سکتے ہیں نہ دوسرے کو بھلا۔ اسی طرح شیر سے جو نقصانات اور گھوڑے سے جو فوائد پہنچتے ہیں، جب تک ہم ان کو ان حیوانات کی محض بے ارادہ جبلت کا نتیجہ سمجھتے ہیں، ان پر اخلاقی لحاظ سے نیک و بد ہونے کا کوئی فتویٰ نہیں صادر کر سکتے۔ جب ہم ان کو بڑا یا بھلا کہتے ہیں، تو پہلے ضمناً یہ مان لیتے ہیں کہ ان کے افعال ارادی ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ اخلاقی احکام ہر قسم کی چیزوں پر نہیں لگائے جاسکتے، نہ بیز کردار کے کسی اور قسم کے افعال سے ان کو واسطہ ہے۔

۳۔ اچھا ارادہ۔ اس لئے گنٹ نے اپنی اخلاقیات کی کتاب کو جس مشورہ و معروف دعویٰ کے ساتھ شروع کیا ہے، اس کی ہکو تصدیق

کرنی پڑتی ہے، وہ کہتا ہے، کہ ”بجز اچھے ارادے کے دنیا بھر میں، بلکہ دنیا کے باہر بھی کوئی ایسی شے نہیں ہے، جسکو علی الاطلاق بلا کسی قید و شرط کے اچھا کہا جاسکے“ اس نے لکھا ہے، کہ مال و دولت اور ان سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے، یہ چیزیں صرف اس شرط کے ساتھ اچھی سمجھی جاسکتی ہیں، کہ ان کا استعمال

صحیح طور سے کیا گیا ہو۔ اسی طرح لیاقت و ہنر، عقل و فہم، اُسی صورت میں اچھی چیزیں ہیں، جب یہ اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے کام میں لائی جائیں، غرض تمام چیزیں صرف کسی نہ کسی قید و شرط کے ساتھ اچھی ہوتی ہیں۔ لیکن اچھا ارادہ ہر حال میں بلا کسی شرط کے اچھا ہے۔ تنہا ہی ایک ایسا موتی ہے، جو خود اپنی ذاتی آب سے جھکتا ہے۔

لیکن اچھے ارادہ کی اس فضیلت اور اسکو غیر مطلق سمجھنے میں، ہمکو اس بات کا خیال رکھنا چاہئے، کہ ارادہ غالی مرضی کا نام نہیں ہے۔ کہ ”دو رخ اچھی نیتوں سے پٹی پڑی ہے۔“ اچھا ارادہ محض اچھی نیت کا نام نہیں ہے، جس مقصود میں کہ نیت مقصود مصمم سے مختلف شے ہے، بلکہ ارادہ نام ہے، اچھے نتیجہ کے پیدا کرنے کے حتمی تھپیہ (سی) کا، البتہ یہ ہو سکتا ہے، کہ اس تھپیہ کو صحیح فعل میں آنے کے لئے ابھی موقع کا انتظار ہو۔ اس قسم کا تھپیہ اخلاقی نقطہ نظر سے خیر مطلق ہے، گو یہ ممکن ہے کہ اتفاقات کی وجہ سے اس اچھے تھپیہ کا جو اچھا نتیجہ نکلتا چاہئے تھا، وہ نہ نکلے۔ بخلاف اس کے اچھی مرضی فقط اس شعور سے عبارت ہے، کہ فلاں مقصود یا غایت کا حصول موجب تشفی ہوگا، لیکن اچھے ارادہ کی صورت میں صاحبِ ارادہ کی ذات عین غایت ہو جاتی ہے۔

نیز جب ہم کہتے ہیں کہ اچھا نتیجہ نہ نکلنے پر بھی اچھا ارادہ ہی سب سے بڑی اچھائی ہے، تو یہ نہ فرض کر لینا چاہئے، کہ اچھے فعل کا ظہور اچھے ارادہ سے منفک ہو سکتا ہے، کم از کم اُس صورت میں جبکہ اس کا ظہور کسی فعل میں ہو سکتا ہے۔ ارادہ اور فعل بشہ طبع اس کے لئے سرے سے کوئی فعل ہو، ایک ہی واقعہ کے ظاہری و باطنی دو رخ ہیں۔ اچھا ارادہ اچھے فعل میں ظاہری ہوتا ہے، اور اسی طرح اس کے بالعکس کوئی فعل بغیر اچھے ارادہ کے اچھا نہیں ہو سکتا۔ البتہ بجائے خود ایک اچھا فعل دوسرے حالات کی بنا پر برے نتیجہ تک مودی ہو سکتا ہے،

لہٰذا جیسا کہ ہم مرضی کو ارادہ سے مختلف سمجھتے ہیں۔ نیت کا لفظ یہاں جس معنی میں لیا گیا ہے۔ وہ اس سے کسی قدر مختلف ہے، جسکی باب اول میں تشریح گدی ہے۔

۱۔ دیکھو اوپر کتاب اول باب اول عمل ۵۔ ۱۵



اور برے فعل سے اچھا نتیجہ نکل آسکتا ہے۔ بقول ڈاکٹر جانسن کے کہ "ا کسی فعل کی حیثیت اس محرک پر منحصر ہے، جو ہم سے اس فعل کو کراتا ہے۔ اگر ایک پیسہ میں کسی فقیر کے سر پر اس نیت سے کھینچ کر ماروں کہ اس کے چوٹ لگے، اور وہ اس کو اپنے ہاتھ سے روک کر اس سے اپنی بھوک دور کرنے کے لئے کوئی چیز خریدے، تو گو آخری نتیجہ اچھا نکلا، لیکن میرا فعل اپنی جگہ پر بہر حال بُرا ہی رہے گا" اسی طرح دوسری طرف اچھے فعل کو بگاڑ کر بُرا نتیجہ نکالا جاسکتا ہے۔ مثلاً کیلیبیان پر اسپیرو سے کہتا ہے، کہ "تم نے مجھ کو زبان سکھلائی، جس سے مجھ کو یہ نفع حاصل ہوا، کہ گالی دینا سیکھ گیا، جس شخص کو تم نفع پہنچا رہے ہو، ممکن ہے، کہ وہ آستین کا سانپ ثابت ہو، کسی فعل کی اچھائی کا دار مدار نیت کی اچھائی پر ہے، اور اچھی نیت سے جو فعل ظاہر ہوتا ہے، وہ اچھا ہی ہوتا ہے، مگر یہ ضرور نہیں کہ اس کا نتیجہ بھی اچھا ہی نکلے۔ کیونکہ نتیجہ عموماً متعدد علل و اسباب پر مبنی ہوتا ہے، جن میں کسی خاص فاعل کا فعل صرف ایک سبب کی حیثیت رکھتا ہے۔"

ہم۔ فعل اور فاعل پر حکم۔ یہاں تک کوئی اشکال نہ تھا۔ لیکن اب اخلاقی حکم کی دو صورتیں میں فرق کرنا ہے، آدمی کے افعال پر بھی حکم لگایا جاسکتا ہے، اور خود آدمی پر بھی۔ اور اس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ اخلاقی شعور اپنے ارتقا کی جس انتہائی تہ تک ہوت پہنچا ہے، اس میں بھی حکم کی دونو صورتیں

۱۔ "لائف آف جانسن" از باسول جلد اول۔

۲۔ اگر کسی شخص کے افعال کے تمام قریب و بید اثرات کو ہم ملحوظ رکھیں، تو معلوم ہوگا کہ نتیجہ خیر کی مقدار قریباً نیک خیر کی مقدار کے، مساوی و متناسب ہوتی ہے۔ بقول گریس کے "مقدمۃ اخلاقیات" صفحہ ۳۲، کہ "اس میں شبہ کی کوئی مہقول وجہ نہیں ہو سکتی، اگر کسی فعل کے محرک میں خیر یا شر کا جتن جزی ہو تا ہے، اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ اس کے نتائج کی مقدارِ خیر یا شر سے لگایا جاسکتا ہے" یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ یہاں تک جہ کہہ کہا گیا ہے، اس میں اس سوال کا جواب نہیں ہے، جس پر آگے بحث ہوگی، کہ اخلاقی حکم یا تحقیقۃً نیت پر ہوا کرتا ہے یا محرک پر۔

موجود ہیں۔ یہ فرق صائب اور نیک کا ہے۔ ایک آدمی کا کوئی فعل صائب ہو سکتا ہے، لیکن پھر بھی یہ ممکن ہے، کہ ہم خود اس آدمی کو اچھا یا نیک نہ قرار دیں و لکن بالکس یعنی بعض اوقات ہمارا حکم یہ بتا رہا ہے، اور بعض اوقات ارادے پر، اس کے محدود معنی میں، سیرت پر حکم لگانے میں، تو کوئی دشواری نہیں نظر آتی۔ جس نسبت سے کسی شخص کا اخلاقی شعور من حیثیت البصیر، اُس مقصد و غایت کے حاصل کرنے کی طرف مائل ہو، جبکہ غایت الغایات قرار دیا جائے، اسی نسبت سے ہم اس کی سیرت پر حکم لگا دیتے ہیں۔ لیکن جب فاعل کے بجائے فعل پر حکم لگا جائے، تو اس صورت میں البتہ یہ بتانا آسان نہیں، کہ ہم کس چیز پر حکم لگاتے ہیں۔ اتنے پر سب کا اتفاق ہے، کہ کسی فعل پر ہم اُس کے نتیجہ کے لحاظ سے نہیں، بلکہ فاعل کے قصد و نیت کے لحاظ سے حکم کرتے ہیں۔ لیکن یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ نیت بتانا محکوم ہوتی ہے یا اس کا صرف وہ حصہ، جس کو محرک کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس میں کافی اختلاف ہے، اور اس سوال میں مزید پیچیدگی اس لئے پیدا ہو گئی ہے، کہ نیت اور محرک کے الفاظ کو متفاوت و مختلف معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

۵۔ اخلاقی حکم کا تعلق محرک سے ہو تا ہے یا نیت سے ہے۔ اس مسئلہ پر مورخ آرائی زیادہ تر افادیت و ضمیمیت کے مابین رہی ہے۔ ضمیر یہ علی العموم اس کے قائل ہیں، کہ اخلاقی حکم کا تعلق تمام تر محرکات افعال سے ہے، یعنی ہمارے افعال پر نیک یا بد

ہونے کا اسی نسبت سے حکم لگانا چاہیے، جس نسبت سے وہ محرکات نیک یا بد ہوں، جو ان افعال کا باعث ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر مارٹینو نے جن کا حال کے ضمیر یہ مصنفین میں خاص پایہ ہے، محرکات کی ایک ایسی چوڑی فہرست تیار کی ہے، اور مزاج و قابلیت کی رو سے انکو ایک خاص سلسلہ کے ساتھ ترتیب دیا ہے۔ سب سے اوپر اُس نے

لے پرو فیسر ٹریوی نے اپنی کتاب "اخلاق اخلاقیات" صفحہ ۲۰۷ میں اس مسئلہ پر اچھی بحث کی ہے اور بتیورنگ "عناصر اخلاقیات" میں زیادہ تفصیل بحث ہے صفحہ ۱۰۰۔

سے ان دونوں مذاہب کی حقیقت آگے چل کر مسلم ہوں۔

لے ڈاکٹر آف ایچس ٹھیویری، "مناظرہ اخلاقیات"، باب ۱۰، مادہ ۱۰ کے نظریہ کی تنقید کہنے کی جگہ کی "مناظرہ اخلاقیات" کتاب باب ۱۰ دیکھو۔ پرو فیسر ٹریوی نے "مناظرہ اخلاقیات" میں اس مسئلہ کی بحث کی ہے۔



ادب و احترام کو جگہ دیتی ہے، اور سب سے نیچے غیبت، کینہ و بدگمانی کو، ان دونوں کے  
 بیچ میں مختلف جذبات، شہوات و احساسات، مثلاً آرام و تن آسانی، خوف، و حوصلہ مندی،  
 ذہانتی، اور حم و رافت وغیرہ اس ترتیب محرکات کے حسن و قبح سے بحث کرنا، ہماری کتاب  
 کی غنیمت سے باہر ہے۔ البتہ اس پر جو دو اعتراض وارد ہوتے ہیں، ان کو بیان  
 کر دیا جاسکتا ہے۔ اولاً تو محرکات کی یہ فہرست علم النفس انبیات کے ایک غلط تخیل  
 پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ جس سے غالباً علم النفس کے طلبہ اچھی طرح واقف ہوں گے۔  
 موجودہ علم النفس انسانی ذہن کو ایک طرح کی نظامی یا ترکیبی وحدت قرار دیتا ہے، جس کو  
 مختلف قوتوں میں منقسم یا ان قوتوں کو ایک دوسرے سے منفک نہیں سمجھتا، جیسا کہ ڈاکٹر  
 ملٹن کی مذکورہ بالا فہرست سے عیاں ہوتا ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے جن محرکات کو  
 گنا یا کم ہے، وہ بسیط نہیں بلکہ مرکب ہیں، اور ان کی فضیلت کا دارداران کی نوعیت  
 نزدیک ہے۔ مثلاً خوف کو کہ وہ کوئی بسیط شعور نہیں ہے، بلکہ ایک مرکب کیفیت کا نام ہے  
 جس کا حسن و قبح ہمارے خوف کی نوعیت اور اُس پر موقوف ہے، کہ جس شے سے ہم ڈرتے  
 ہیں، وہ کیا ہے یہی حال حوصلہ مندی وغیرہ اکثر دوسرے محرکات کا بھی ہے۔ لیکن اس  
 سے قطع نظر کر کے دوسرا اعتراض یہ بڑھتا ہے، کہ اس فہرست میں لفظ محرک کے مختلف  
 مذاہب میں جن کا پہلے بیان گزر چکا ہے غلط بحث کر دیا گیا ہے۔ مثلاً رحم و خوف، کہ  
 ان کا تعلق کسی نہ کسی شے سے ہوتا ہے، لیکن دراصل یہ کیفیات جذبات کی حیثیت  
 رکھتے ہیں، انخلاص اس کے حوصلہ مندی جذبات کی کسی کیفیت پر دلالت نہیں کرتی،  
 بلکہ کسی ایسی شے پر جو مطلوب ہوتی ہے، و دہی کوئی خاص شے نہیں بلکہ ایک پوری  
 مصنف جس میں مختلف چیزیں شامل ہوتی ہیں دکانوں کے چودہری سے لیکر ملک بھر کے  
 تجارت و ہندہ پہننے تک کا حوصلہ ایک شخص کے دل میں ہو سکتا ہے، جن میں قدرت  
 صرف کسی نہ کسی قسم کی ذاتی وجاہت کی طلب ہوتی ہے۔ لہذا جذبات کی محض ذہنی کیفیات  
 مثلاً خوف و رحم صلیح معنی میں سب سے محرکات ہی نہیں، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔  
 ان سے عمل کی تحریک دینا غییب نہیں ہوتی، جو چیز کو عمل پر آمادہ کرتی ہے، وہ کسی مقصد  
 یا غایت کا تصور ہوتا ہے، جس کو حاصل کرتا ہے۔ لہذا اگر ان کو محرکات کی کوئی فہرست  
 بنانی ہے، تو اس کو مقاصد و غایات کی تقسیم پر مشتمل ہونا چاہیے، نہ کہ جذبات

حساسات ذہنی پر۔ مزید براں مقاصد کو "حوصلہ مندی" وغیرہ کی طرح کے تجربی عنوانات کی تحت میں نہ ترتیب دینا ہوگا، بلکہ ان کی واقعی دما دی نوعیت کا لحاظ کرنا ہوگا۔ افادہ کی مخالفت ایک حد تک نظریہ نفعیت کے ناقص و ناقص ہونے پر مبنی ہے۔ چنانچہ مل متحرک کہ "کسی فعل کی اخلاقیات تمام تر نفعیت پر منحصر ہے، یعنی فاعل کیا کرتے گا" ارادہ رکھتا ہے، لیکن محرک، یعنی وہ احساس جو ارادہ کرتا ہے، اگر یہ نفس فعل میں کوئی فرق نہیں ڈالتا، تو اس فعل کی اخلاقیات میں بھی کوئی تفاوت نہ پیدا کریگا، البتہ فاعل کے متعلق جو اخلاقی رائے ہم قائم کرتے ہیں، اُس میں محرک کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے خصوصاً جبکہ یہ نیکی یا بدی کی متعوضات پر وال ہوئے پھر دوسری جگہ لکھتا ہے، کہ "کسی فعل کے محرک کو نفس فعل کی اخلاقیات سے کوئی واسطہ نہیں، گو فاعل کی اخلاقیات سے اسکو بہت کچھ تعلق ہے" اس خیال کی معقولیت ظاہر ہے اگر ایک آدمی کوئی کام رسم و محبت سے کرتا ہے، اور دوسرا خوف سے، تو پہلے کو ہم نہ نفع و کرم خیال کر سینگے اور دوسرے کو بزدل و کمینہ، لیکن دونوں کے افعال اگر بالکل ایک ہی طرح کے ہیں تو کیا نفس ان افعال پر نیکی یا بدی کا یکساں حکم نہ لگا یا جائیگا؟ دونوں آدمی نیک نہ ہیں، لیکن یہاں ان کی نیکی کا سوال ہی کب ہے، اچھے آدمی سے برا کام سرزد ہو سکتا ہے اور برے سے اچھا۔ اسلئے سوال صرف یہ ہے، کہ ان کے جن افعال کی محبت ہے وہ بھائے خود اسچھے ہیں یا برے؟ یہی بات کہ دونوں اپنے اپنے افعال کی نہ میں جذبہ کیا رکھتے ہیں، تو اس کا اثر ان کی سیرت یا مجموعی زندگی پر حکم لگانے میں پڑ سکتا ہے، لیکن جزئی یا خاص خاص افعال کے حکم کو اس سے کوئی سروکار نہیں۔ ہاں اگر اندر دلی جذبات یا احساسات کے اثر سے نفس افعال میں کسی طرح کا تفاوت واقع ہو مثلاً جو شخص محبت سے کر رہا ہے، اس کا فعل بہتر ہے، اور جو خوف سے کر رہا ہے، اس میں اتنی نمایاں ہے، تو اس صورت میں ہمارا اخلاقی حکم بھی یقیناً متفاوت ہوگا لیکن اس کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ جذبات کا اثر خود افعال کی نوعیت پر نمایاں ہو گیا ہے۔ یہ ہے مل کی رائے جو بظاہر بالکل بجا معلوم ہوتی ہے، تاہم مصلو اس سے

لے دیکھو "افادیت" (Utilitarianism) باب ۲، صفحہ ۲ نوٹ۔

لے دیکھو صفحہ ۲۶۔



فورا تسامع نظر آتا ہے۔

۱۔ اخلاقی حکم ایک مدت تک

حرکات سے تعلق رکھتا ہے

جہاں تک محض ان جذبات کی بحث ہے، جو ہمارے افعال کے ساتھ پاسے جاتے ہیں، اہل سے اختلاف کی ضرورت نہیں۔ لیکن اگر محرک سے مراد وہ چیز ہے، جو ہر کو کسی خاص طریقہ پر

عمل کے لئے آمادہ کرتی ہے، تو میرے نزدیک حکم ماننا پڑے گا، کہ اخلاقی حکم جس شے پر لگایا جاتا ہے، وہ محرک ہے یا کم از کم یہ کہ حکم لگانے میں محرک کا خیال خاص طور پر رکھا جاتا ہے۔ اہل کی غلطی کی بنا یہ معلوم ہوتی ہے، کہ وہ سمجھتا ہے کہ اخلاقی حکم فعل پر لگایا جاتا ہے، حالانکہ صحیح طور پر اس کا تعلق فعل نہیں بلکہ فاعل سے ہوتا ہے۔ اگر بسا نہ ہوتا، تو جانوروں کے جیلی افعال، بلکہ ابرو باہ کی حرکات اور چٹانوں کے گرنے پر بھی ہم اخلاقی حکم جاری کرتے۔ اہل یہ ہے، کہ ہمارا حکم کس دامن پر ہوتا ہے! جس سے مراد محض وقوع فعل نہیں، بلکہ فاعل کا رویہ ہوتا ہے، اور یہ میں محرک کا داخل ہونا لازمی ہے اہل خود اس بات کو تسلیم کرتا ہے، کہ فاعل پر جو حکم لگایا جاتا ہے، اس میں محرک کو دخل جوتا ہے (جب محرک یعنی جذبہ و احساس کے دخل رہتا ہے، تو پھر اس محرک کا ذکر ہی کیا، جس سے مراد فعل پر آنا، وہ کرنے والی غرض و غایت ہوتی ہے، یہ سچ ہے، کہ کسی خاص جزئی فعل پر حکم لگانے میں ہر کو فاعل کی ساری سیئت کا لحاظ رکھنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اگر کسی شخص نے شاہ پی، جھوٹ بولا، یا اپنے پڑوسی کو دغا دیا، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نے بُرا کیا، اور اس تحقیقات کی حاجت نہیں کہ دوسری حیثیات سے وہ اچھا آدمی ہے یا بُرا۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ہم اس کے فعل پر پختہ خارجی حیثیت سے حکم لگا دیتے ہیں۔ اصل میں ہم اس فعل کے کرنے والے ہی پر حکم لگاتے ہیں! اور یہ سوال کہ اس کو اس فعل پر کس شے سے آمادہ کیا، اس سے غیر متعلق نہیں ہوتا۔ یہ ہوتا ہے کہ حکم کرنے وقت ہم اللہ تعالیٰ کے کردار کے باطنی رخ کا نظر انداز کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ (راہ اپنے سوا) دوسروں کے باطن کا حال یقینی طور پر جاننا

لے ایسے جذبات کی دعوت کا تخری طور پر رہا، جو ہر ہمارے پیش نظر مقاصد میں کی نوعیت سے ہوتا ہے۔

۲۔ ایسے اختلاف لازماً دو سے سے اختلاف کہ متضمن ہے۔

نہایت ہی مشکل ہوتا ہے۔ یہی حکمت ہے اس آدمی کے کہ حکمت لگا لے، لیکن ہم حکم لگاتے ہیں اور جب اس میں کامل انصاف کو مد نظر رکھنا چاہتے ہیں، تو یقیناً ہم محرکات کا لحاظ رکھتے ہیں اور اس کا لحاظ رکھنا واجب ہوتا ہے۔

البتہ یہ اعتراف ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات آدمی کا محرک اچھا ہوتا ہے، لیکن پھر بھی ہم اس کے فعل کو برا سمجھتے ہیں۔ مثلاً ایک پر جوش متعصب مذہبی آدمی خدا کا حکم سمجھ کر نہایت ہی شقاوت سے اسے کام کرتا ہے۔ تو کیا ان شقاوتوں کو اس بنا پر کہ ان کی غایت دینی خدا کی رضا ہے، اچھی سمجھ کر پسند کر سینگے؟ اس سوال کے جواب میں پہلے نفس سوال کا مطلب سمجھ لینا چاہیے۔ اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ کیا ہم ایسے افعال کو پسندیدہ خیال کر سکتے ہیں؟ نہ ہاں۔ یقیناً نفی میں ہوگا جس طرح چٹان کے گرے کو جس سے آدمی مرے گا، ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک نا پسندیدہ واقعہ ہے۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں ہمارا حکم اخلاقی حیثیت نہیں رکھتا۔ بنیاد اس کے اگر یہ سوال ہو کہ اس پر جوش مذہبی آدمی نے بجائے خود اچھا کیا یا بُرا تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ جس حد تک وہ اپنے مقصد کے خیر ہونے کا اذعان رکھتا تھا، اس حد تک اس کے افعال کو یقیناً پسند کرنا چاہیے۔

اسے مثال سے یہ بات یاد دہان طور پر سمجھیں آجاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص انصافاً قتل کا مستوجب ہے، تو اس کے قتل کا فعل محض ہدفِ مٹا دینا یا نفسی کے قتل ہو جانے سے بڑا نہیں بن سکتا۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ خالی عناد کا جذبہ اس انصاف پر مبنی فعل کی اخلاقییت کو نہیں بدل سکتا۔ لیکن اگر اس جذبہ عناد کی تشفی ہی محرک قتل ہو، تو صورت وہ سری ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی جرم کسی جرم کے قتل کا حکم اس سے نہیں دیتا کہ انصاف اس کا مقصد ہے، بلکہ لینے کے دل میں اس کی طرف سے کدہ بکھتا ہے، جس کو تشفی دینا چاہتا ہے، تو یقیناً اس کا فعل برا ہوگا، اگر اس کا نتیجہ اتفاقاً اچھا نکلا تو ہے، یعنی مجرم خود اپنی جگہ پر سزا سے موت کا مستحق تھا۔ اس صورت میں نیت نہ نک دوں گا میں۔ اور ایسا ہونا لازمی ہے، اس لیے کہ محرک نیت کا ایک جز ہوتا ہے۔ چنانچہ صورت سرحد میں جہاں نیت دینی یا دنیوی نیت کا یہ جز ہے کہ وہ اپنے عناد کے بندہ کو تسلی دیتا یا بہت ہے۔ لیکن اگر یہ نیت، اس کے محرک کا جز نہ ہوتی، یعنی سزا سے موت کا حکم نہ دے کر اسے اس کا کوئی نفع نہ ہوتا، تو یہ فعل ناروا نہ ٹھہرتا۔





کام کو کرتا ہے، اس وقت اس کو اچھا ہی سمجھتا ہے کسی کام کو جان بوجھ کر کرنا ہی، اس بات کا اعلان ہوتا ہے، کہ اس کے صدور کے وقت سب سے زیادہ اسی کی ترغیب کا سامان مہیا ہے۔ لہذا قدرۃ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ پھر کسی دوسرے کو اس کام سے غلط یا برا کہنے کا کیا حق پہنچتا ہے؟ یا اس کی کیا وجہ ہوتی ہے، کہ سکون کے ساتھ سوچنے کے بعد خود کرنے والا ہی اپنے کام کو بعض اوقات ناہائز اور بے قرار دیتا ہے اس کا جواب یہ ہے، کہ دوسرے آدمیوں کا یا خود کرنے والے کا دوسرے وقت جب وہ پہلے سے مختلف حکم لگاتا ہے وہ نقطہ نظر نہیں ہوتا، جو کرتے وقت تھا۔ نہ وہ عالم باقی رہتا ہے۔ لیکن یہ عالم یا نقطہ مانے نظر جن کی بنا پر کسی فعل یا فاعل پر حکم لگایا جاسکتا ہے بے شمار ہیں۔ لہذا ان میں سے کوئی ایک دوسروں پر ترجیح کا کب استحقاق رکھتا ہے۔

اس سوال کا پورا جواب دینے میں تو مختلف نظریات اخلاق کی بحث چھڑ جائے گی جو کتاب دوم کا بحث ہے۔ لیکن اس بحث کو چھپائے بغیر اخلاقی حکم کا فضا سمجھنے کے بعض طریقوں کا جاننا خالی از فائدہ نہ ہوگا۔

۴۔ اخلاق شناس۔ اس کے سمجھنے کا ایک طریقہ یہ ہے، کہ منتہی چیزوں پر جو احکام لگائے جاتے ہیں ان کی مثال سے مدد لی جائے مثلاً جب ہم کہتے ہیں، کہ فلاں نظم، ڈراما، یا ناول، اچھا یا برا ہے۔ تو یہ بھی اسی طرح کا ایک حکم ہوتا ہے، جس طرح یہ کہنا جاتا ہے، کہ فلاں فعل اچھا یا برا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ یہ حکم کس نقطہ نظر سے لگایا جاتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس حکم کی بنیاد اس شخص کا انفرادی نقطہ نظر نہیں ہوتا، جو ڈراما یا ناول پڑھ یا سن رہا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح اخلاقی حکم کی بنیاد اس فرد کے نقطہ نظر پر نہیں ہوتی جو کوئی فعل کر رہا ہے۔ صاحب فن کے کسی کارنامے پر عوام جو حکم لگاتے ہیں، اس کا فیصلہ وہ اس فن کے استاد اور ارباب ذوق ناقدین پر رکھتا ہے۔ لہذا اس بنا پر کہا جاسکتا ہے، کہ کردار کے بارے میں بھی اخلاق شناس یا اخلاق ذوق رکھنے والوں ہی کا حکم معتبر ہے۔ یہ رائے حاشہ اخلاق کے قائل فرقہ کی ہے، جس کا ذکر بعد کو آئے گا، خاص کر شیخ شبیری کی جو اس مذہب کا سب سے بڑا وکیل ہے۔ یہاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے، کہ یہ نظریہ ہمارے



سوال کا شافی جواب نہیں ہے۔ فن کا مقصد جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کسی خاص نتیجہ کو پیدا کرنا ہوتا ہے، اور اس کا فیصلہ صرف ایک استاد و نقاد فن ہی کر سکتا ہے، کہ نتیجہ جیسا ہونا چاہئے تھا ویسا ہے یا نہیں۔ یوسفی کے حسن و قبح کو اس کا استاد ہی بتا سکتا ہے۔ لیکن اخلاقی حکم نتیجہ کے بجائے زیادہ تر فعل پر ہوتا ہے۔ اب یہ فعل، اگر سرے سے حقیقی فعل ہے تو اس پر ایک حکم تو کرنے والا پہلے ہی لگا چکا، کیونکہ کرتے وقت اس نے جان بوجھ کر اس کو ایک فیصلہ کے ساتھ کیا ہے۔ مگر کچھ بھی دوسرے اخلاق شناس لوگ اس حکم یا فیصلہ کو غلط سمجھ سکتے ہیں، بلکہ ممکن ہے کہ وہ خود ہی سوچنے کے بعد دوسرے وقت اس کو غلط سمجھے۔

۱۔ بے تسن تماشاں - آدم آئینہ نے جو نظریہ پیش کیا ہے، وہ غالباً اس سے کسی قدر زیادہ مکمل ہے۔ اس کے نقطہ یہ کہ بنیاد و مواسات یا ہسم

احساسی کے واقعہ پر، جس کا پہلے حوالہ آچکا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دوسروں کے کردار و افعال کو ہم اسی نسبت سے پسند یا ناپسند کرتے ہیں، جس نسبت سے کہ ہم ان کے احساس میں شریک ہوتے ہیں۔ ہم صرف کا سبب ہی کو مبارکباد دینے کے لیے نہیں دوڑتے، بلکہ غم زدہ کی عزیمت بھی کرنے جاتے ہیں، اور جس شخص کے احساسات کے ساتھ ہکو کامل تہددی ہوتی ہے، اس سے گفتگو میں ہکو جولدت ملتی ہے وہ اس تکلیف سے زیادہ کا معاوضہ کر دیتی ہے، جو اس کے غم و مصیبت کے مشابہہ سے ہکو ہوتی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی کسی مصیبت پر نہایت شدت کے ساتھ آہ و زاری کر رہا ہو، جو اگر ہم پر پڑ جائے، تو اتنا شدید اثر نہ ہوگا، اس کی اس آہ و زاری پر ہم کو حیرت ہوتی ہے۔ اور ایسی حالت میں چونکہ ہم اس کی مصیبت کا اس کے برابر احساس نہیں کر سکتے، اس لیے اس کے نالہ و فغاں کو بے صبری و بردلی سے تیر کر دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ذرا سی دولت کے حاصل ہو جانے پر بہت زیادہ خوشی کا اظہار کرتا ہے، تو ہکو زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اس کی خوشی پر ہم ناخوش ہوتے ہیں، اور چونکہ اس احساس میں

بات

ہم اسکے شریک نہیں ہوتے اس لیے اسکے فعل کو کم ظنی اور اترانا کہتے ہیں۔ کسی شوخی یا ظرافت کو ہم جتنی ہنسی کا مستحق سمجھتے ہیں، ویسی جتنا ہم خود اس پر ہنستے ہیں، اگر اس سے زیادہ کوئی شخص قہقہے لگاتا ہے، تو ہم کو بے لطفی ہوتی ہے۔

جس شخص پر کوئی بچ یا خوشی طاری ہے، اگر اس کے جذبات دیکھنے والے کے جذبات کے مطابق ہیں، یعنی اگر دیکھنے والا اسکی جگہ پر ہوتا، تو وہ بھی اتنا ہی خوش یا رنجیدہ ہوتا، تو ایسی حالت میں یہ بچ یا خوشی دیکھنے والے کو موزوں و معقول معلوم ہوتی ہے، اختلاف اس کے جب دونوں کے جذبات میں توافق نہیں ہوتا، تو دیکھنے والے کو یہ بچ یا خوشی بے محل اور ناموزوں معلوم ہوتی ہے۔ لہذا کسی دوسرے کے جذبات کو پسند کرنا بعینہ یہ کہنا ہے، کہ ہم بھی بالکل وہی جذبات و احساسات رکھتے ہیں، اور نا پسند کرنے کے یہ معنی ہیں، کہ ہمارے جذبات اس شخص کے جذبات کے ساتھ پورا توافق نہیں رکھتے۔ بلکہ اگر کوئی تکلیف پہنچائی جاتی ہے، جس پر تھکوا غصہ آتا ہے، اور کہتے ہو، کہ مجھ کو بھی ایسا اتنا ہی صدمہ ہے، جتنا تمکو، تو تم میرے غم و غصہ کو لازماً پسند بھی کر دو گے۔ جو شخص میرے غم سے ہمدردی رکھتا ہے، وہ میرے بچ و غم کی معقولیت تسلیم کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جو شخص اس نظم یا تصور کو پسند کرتا ہے، جسکو میں نے پسند کیا ہے، اور اسی قدر پسند کرتا ہے، جس قدر میں نے کیا ہے، تو وہ یقیناً میری پسند کو معقول بھی قرار دے گا۔ جو شخص کسی مذاق پر ہنستا ہے، اور میرے برابر ہنستا ہے، وہ میری ہنسی کے با محمل ہونے کا انکار نہیں کر سکتا۔ اختلاف اس کے جو آدمی ان مختلف صورتوں میں میرے جذبات کا ہم آہنگ و ہم احساس نہیں، وہ قدرۃً میرے جذبات کو نا پسند کرنے پر بھی مجبور ہے۔ کسی شخص سے جتنی مجھ کو عداوت ہے اتنی اگر میرے دوست کو نہیں، کسی شے پر جتنا مجھ کو غم ہے، اتنا اگر میرے دوست کو نہیں، کسی چیز کی اگر میں اپنے دوست سے بہت زیادہ یا بہت کم قدر کرتا ہوں، جہاں وہ زور سے ہنستا ہے، میں صحن مسکرا کر رہ جاتا ہوں، یا جہاں مجھ کو زور سے ہنسی آتی ہے، وہ خالی مسکراتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں وہ میرے اور اپنے جذبات و احساسات کے تفاوت کی نسبت سے



میرے افعال کو بھی مسموم یا غیر متضمن سمجھے گا اور ان تمام مواقع پر میرے افعال پر حکم لگانے کا سیارہ خود اپنے احساسات کو قرار دیتا ہے۔“

اس سے معلوم ہوا کہ ابتداء احکام اخلاق خود اپنی ذات پر نہیں، بلکہ دوسروں پر لگائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ آدم استیہ کہتا ہے کہ ”ذاتی خوبصورتی و بدصورتی کے خیالات ابتداء دوسروں کی شکل و صورت سے ماخوذ ہوتے ہیں، نہ کہ خود اپنی۔ لیکن اسکے بعد فوراً ہی اس کا احساس ہونے لگتا ہے، کہ جس طرح ہم لوگوں پر تنقید و نکتہ جہنی کرتے ہیں، اُسی طرح وہ ہمارے اوپر بھی کرتے ہوں گے۔“ علیٰ ہذا اخلاق میں بھی یہی ہوتا ہے، کہ پہلے ہم دوسروں کی سیرت و کردار پر تنقید کرتے ہیں، اور دیکھتے ہیں کہ ان میں سے بہ ایک کا اثر ہمارے اوپر کیا پڑتا ہے۔ لیکن اس کے بعد ہی فوراً ہمارے یہی معلوم ہونے لگتا ہے، کہ جس طرح ہم دوسروں کے عادات و اطوار پر رائے سنن کرتے ہیں، اُسی طرح وہ ہمارے عادات و اطوار پر کرتے ہوں گے۔ لہذا ہمارے یہ جاننے کی فکر شہین ہے کہ دوسرے ہماری جو بھلائی یا برائی کرتے ہیں، اس کے ہم کمان تک مستحق ہیں، اور جس طرح وہ ہماری نظر میں برے یا بھلے معلوم ہوتے ہیں، کیا ہم پر بھی اس کا لحاظ و اہتمام واجب ہے، کہ ہم ان کو کیسے معلوم ہوں۔ یہ سوچ کر ہم خود اپنے جذبات و کردار کا محاسب شروع کر دیتے ہیں اور خود اپنے نفس پر قیاس کر کے، کہ اگر ہم ان کی جگہ پر ہوتے تو ان کے افعال ہمارے کیسے معلوم ہوتے، اس کا پتہ لگانا شروع کرتے ہیں، کہ ہمارے افعال انکو کیسے نظر آتے ہوں گے۔ گویا اس طرح ہم خود اپنے افعال کے تماشا خانہ بن جاتے ہیں، اور اس صورت میں ان کا ہمارے اوپر جو اثر پڑتا ہے، اس کے فہم و تمیز کی کوشش کرتے ہیں۔ پس یہی ایک آئینہ ہے، جس کی مدد سے ہم کسی حد تک دوسروں کی نگاہ سے خود اپنے کردار کے حسن و قبح کو دیکھ سکتے ہیں اس آئینہ میں اگر ہمارے اپنے چہرہ اخلاق کے خط و خال اچھے نظر آتے ہیں، تو یک گونہ نفسی حاصل ہوتی ہے جس سے ہم ایک حد تک دوسروں کی تحسین و آفریں سے بے نیاز ہو سکتے ہیں، بلکہ ان کی ملامت کی بھی پندہاں پیدا نہیں ہوتی اور اطمینان رہتا ہے، کہ لوگ غلط فہمی سے ہمارے بھلا جو چاہیں سمجھیں، لیکن انصافاً ہم

مستحق تحسین میں۔

اس کے بعد وہ کہتا ہے، کہ جب میں خود اپنے کردار کا محاسب کرتا ہوں، اور اس پر تحسین و آفرین یا لعنت و ملامت کا فتویٰ لگاتا ہوں، تو گویا میں اپنی ذات کو دو شخصیتوں میں تقسیم کر دیتا ہوں؛ اور "میں" بحیثیت محاسب و حکم کے اُس میں "میں" سے مختلف ہوتا ہوں جو زیر محاسب ہے۔ پہلا "میں" نے تعلق تاشائی ہے، جس کے احساسات کو میں اپنے کردار کے بارے میں جاننا چاہتا ہوں۔ دوسرا "میں" فاعل ہے، یعنی بد و شمن، جس کو میں صحیح طور سے "میں" کہتا ہوں، اور جس کے کردار کی بابت میں ایک اجنبی تاشائی کے بجائے میں، اسے قائم کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ پہلا "میں" حاکم و حکم لگا سننے والا ہے اور دوسرا محکوم علیہ۔ لیکن محکوم علیہ کا ہر لحاظ سے بعید ماکم ہونا اتنا ہی ناممکن ہے، جتنا کہ علت کا ہر حیثیت سے معلول ہونا،

یہ ہے آدم آسمتہ کا وہ "بے تعلق تاشائی" جس کے نقطہ نظر سے ہم اخلاقی احکام لگاتے ہیں اور اس نقطہ نظر کو آدم آسمتہ "انسان باطن" کے نقطہ نظر سے تعبیر کرتا ہے، جس کے احکام "انسان ظاہر" کے نقطہ نظر سے مختلف ہو سکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "انسانی احکام کی عدالت مرافعہ خود اس کا ضمیر ہے، جو اس کے متعلق واقفیت تمامہ رکھنے والا ہے تعلق و بے تعلق تاشائی ہے، اس کی عدالت گامینہ کے اندر ہے، یہ اس کے کردار کا سب سے بڑا جج اور حکم ہے۔

۱۱۔ نصب العین انا۔

بے تعلق تاشائی کا پتہ کس صنگ ہم و کار آمد ہے، اور لایے کوئی سے کیا مراد ہے، ان چیزوں پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔ آدم آسمتہ کا بیان میں نے صرف اس لیے درج کر دیا، کہ اُن نے اس بات کو نہایت خوبی و صفائی کے ساتھ بیان کیا ہے، کہ اخلاقی احکام کا منشاء جو نقطہ نظر ہوتا ہے، وہ اس فرد کے نقطہ نظر سے بلند تر ہوتا ہے، جس سے فعل صادر ہوتا ہے، یوں کہو، کہ "مخبر قلب" کا فیصلہ ہوشیار قلب کرتا ہے "جس نقطہ نظر سے یہ فیصلہ و حکم صادر کیا جاتا ہے، اس کا موزوں نام نصب العین انا ہو سکتا ہے۔ انسان یا تمکلی



اجدائی منزلوں میں یہی نقطہ نظر، کلیفروڈ کی اصطلاح میں "قبائلی انا" کے روپ میں ہوتا ہے۔  
 مگویا قبیلہ کا ہر سائیم الفطرت، ہر بڑے ہوش تماشائی، کی حیثیت رکھتا ہے، جس کا حکم فیصلہ  
 کن مانا جاتا ہے۔ لیکن انسانی نشوونما کے زیادہ ارتقائی مایع میں نصب العین انا، زیادہ پیچیدہ  
 صورت اختیار کر لیتا ہے، اور یہ اچھی طرح اس وقت تک نہیں سمجھ میں آسکتا، جب تک پہلے  
 اخلاقی معیار پر بحث نہ ہو۔ سر دست صرف اتنا ہی جان لینا ضروری تھا کہ اخلاقی حکم کا  
 خشاء انفرادی عالم شعور سے ایک بلند تر عالم باکامل ترتکام ہوتا ہے۔ اس حقیقت  
 کو اجالا سمجھ لینے کے بعد، اب ہم معیار اخلاق کے مختلف نظریات پر بحث کرنے کے  
 قابل ہونے میں



لے اس کا مقابلہ ڈاکٹر سٹیل و فیرد کے خیال "اسان سلیز فطرت" سے کیا جاسکتا ہے۔  
 جے ٹاکٹر جی۔ اس۔ تورکن "اخلاقیات" میں "حکم اخلاق کی خارجیت" (Objectivity)  
 پر جو باب ہیں زیر بحث مسئلہ پر ان سے روشنی پڑتی ہے۔ ڈاکٹر ریشٹل نے طال میں جو کتاب  
 "کیا ضمیمہ جذبہ ہے؟" کے نام سے شائع کی ہے وہ بھی دیکھو، ملازمینی و خارجی مواب، ان کے فرق کیلئے  
 ان کے کتاب دوم کا چٹا باب دیکھو۔

## تعلیق ضمیمہ

اس باب میں نیز اس سے پہلے جا بجا ضمیر کا ذکر و حوالہ آیا ہے! لفظ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ جس مفہوم یا مظاہرہ میں مستعمل ہوتا ہے اسکی ذرا توضیح کر دینا ہے۔ انگریزی میں اس کے لئے "کانشنس" کا جو لفظ ہے، وہ ایک لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی غلطی کے شعور و احساس کے ہیں۔ انگریزی و فرانسیسی میں یہ لفظ کبھی کبھی مطلق حسن و شعور کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔

لیکن شبہ و غیرہ کے بعد سے خصوصیت کے ساتھ یہ لفظ اخلاقی معنی کیلئے محدود ہو گیا ہے۔ مگر اسکے اخلاقی مفہوم میں بھی ایک گونا گونا بامقام خاتم ہے۔ بعض اوقات تو اس کے معنی لذت یا الم کے احساس کے ہوتے ہیں، خصوصاً اس لحاظ کے جو مسلمہ اخلاق یا فرائض کی کسی اصول شکنی سے ہوتا ہے۔ لیکن اکثر اس سے مراد وہ اصول حکم ہوتا ہے جسکی نہا بہرہم ایک فعل کو غلط اور دوسرے کو صحیح سمجھتے ہیں۔ پھر اس آخری مفہوم میں بھی کبھی اس کا مدلول افراد کا اصول حکم ہوتا ہے۔ اور کبھی کسی جماعت کا۔ مثلاً "یورپ کا ضمیر" "ان کانفرنسٹ" کا (ایک ایسی فردیم، تعمیر و غیرہ۔ آگے جاں شعور اخلاقی کی اجتماعی حیثیت اور مسلک و جدانیت کی بحث آئیگی، وہاں ضمیر کے بارے میں کچھ اور مزید باتیں معلوم ہونگی۔ لیکن یہاں اس لفظ کے عام مفہوم کی یہ مختصر توضیح ضروری تھی۔

۱۔ عربی میں ضمیر کے معنی سر یا اُنس شے کے ہیں جو دل میں پنہاں ہو۔ لیکن اردو میں یہ لفظ قریب قریب

"Conscience"

ایسی معنی میں مستعمل ہو گیا ہے، جس معنی میں انگریزی میں

"کانشنس" کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ - م



# کتاب دوم

## نظریات متعلق معیار اخلاق

### باب اول

افکار اخلاقیات کا نشوونما

۱۔ یونان میں اخلاقیات کی ابتدا دیگر علوم کی طرح اخلاقیات کی بھی علمی حیثیت سے ابتدا یونان ہی میں ہوئی۔ لیکن پورا اعتنا اس کی طرف اُس وقت تک نہیں ہوا، جب تک عام فلسفیانہ خیالات کی ترقی شروع نہ ہوئی۔ یونان میں سب سے پہلے طبیعیاتی مباحث و افکار نے ظہور کیا، اور زیادہ تر یہ سوال زیر بحث تھا، کہ دنیا کس چیز سے بنی ہے، کائنات کا مبداء اول کیا ہے، البتہ اس دور کے دو فلسفی نے ہر فلتیوس اور دیموکرطیس نے جن کو علی الترتیب "دو نے والا" اور "بچنے والا" فلسفی بھی کہا جاتا ہے، اخلاقیات کے مسئلہ پر بھی ایک گونہ توجہ کی ہے۔ اور بعد کو رواقیت و لہ نیت کے جو دو مذاہب پیدا ہوئے، اُس کے بانی اول یہی دو نو قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ ہر فلتیوس کے نزدیک دنیا کا مبداء اول آگ تھی، جو خشک و روشن ہے، "تاریکی و تری" اس کی دشمن ہے، جس سے یہ برسرِ پیکار رہتی ہے۔ اس کے بیان سے مترشح ہوتا ہے، کہ یہی جنگ و پیکار انسان کی زندگی کے اندر بھی جاری ہے، اور اخلاق کی بڑی غرض و غایت یہ ہے، کہ اس جنگ میں خشکی و روشنی کو تاریکی و تری پر فتح حاصل ہو۔ اُس کے ہاں اخلاق کا بنیادی قانون یہ ہے،

لذہ مزید تحصیل کے لئے سب کو تاریکی و خشکی سے بچنا چاہیے۔

کہ اپنی روح کو خشک رکھو۔ اس مقولے کی بنیاد بھی یہی خیال ہے کہ بہترین روح خشک روح (یا خشک روشنی) ہے۔ خشک وتر خون و عقلِ احمد کی یہ جنگ فلسفہ کی دنیا میں مدت و راز تک جا رہی رہی ہے۔ دیمقراطیس اخلاق کا بنیادی اصول لذت کو قرار دیتا ہے۔ مگر ان دونوں فلسفیوں میں سے کسی نے بھی جہاں تک مملوم ہے اپنے خیالات کو نظام اخلاق کی صورت میں لانے کی کوئی کوشش نہیں کی ہے۔

۲۔ سوفسطائیکہ۔  
اگر اس طرح پر مابندس اور اصحاب فیثا غورث وغیرہ ابتدائی دور کے قریباً تمام فلاسفہ نے نظری یا عملی کسی نہ کسی حیثیت

سے اخلاقی پہلو پر ایک حد تک بحث کی ہے۔ بلکہ اصل یہ ہے کہ یونان میں فلسفہ اپنی پیدائش کے روز اول ہی سے فکر و عمل دونوں کا نام تھا۔ لیکن جس گروہ نے مسئلہ اخلاقیات کو سب سے پہلے آگے بڑھا یا وہ مسلمان سوفسطائیکہ کی حاعت تھی۔ ان لوگوں کا مقصد بڑی حد تک عملی تھا، یعنی یہ ایشیا کے نوجوانوں کو لائق و کار آمد شہری بنانا چاہتے تھے۔ فرائض شہریت کی تعلیم و تلقین کی ضمن ہی میں ان کو سیاسی واجبات و اجتماعی اخلاق کی اصل بنیاد کی ضرورت تحقیق محسوس ہوئی۔ اس تحقیقات سے پرانے اصول میں اختلال پڑنا لازمی تھا، جس سے قدامت پرستوں میں پرہی پیدا ہوئی۔ ایشیا فنیس کا ہیرو یہ ڈراما اسی پرہی کی خاص یادگار ہے اور چونکہ فلاطون بھی کافی حد تک انہی قدامت پرستوں کے ساتھ ہو گیا تھا، اس لیے سوفسطائیکہ کا نام اہر بد ہو گیا۔ لیکن ان کی یہ بدنامی غالباً دہی ہی

نے دیکھو برنٹ کی کتاب "Early Greek Philosophy" "ابتدائی فلسفہ"

یونان، باب ۳۔

۳۔ لیکن یہ حواسی لذت تھی، بلکہ سکینہ و طمانیت کی لذت مراد تھی۔ موجودہ زمانے میں ڈاکٹر ایشمنس کوٹ نے اموالہ مائٹ "الڈ سیریز جلد ۱ صفحہ ۲۲۳" جو نقطہ نظر پیش کیا ہے، دیمقراطیس کے خیالات کا اس سے موازنہ ہو سکتا ہے "انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا" میں "سوفسطائیکہ" اور "سقراط" پر جو مضامین ہیں، ان کا دیکھنا اس بحث کے سمجھنے میں مددگار ہوگا۔



تا منفعتانہ ہے، جیسی کہ موجودہ سائنس پر کلائم اور ریسکن کی کثرت نہ چنیاں بسید  
 اذ انصاف ہیں۔ سو فطائے اپنے زمانہ کے غالباً نہایت ہی روشن خیال لوگ  
 تھے اور انسانی کی ذہنی زندگی کو جتنا انھوں نے بیدار کیا تھا، شاید ہی کسی اور نے  
 کیا ہو۔

۳۔ سقراط۔  
 سقراط نہ صرف سو فطائے سے نہایت قریبی تعلق رکھتا تھا،  
 بلکہ ارسطو سائنس اسکو سو فطائیت کی اصلی مثال اور مکمل نمونہ

قرار دیتا ہے، لیکن اسکو عام سو فطائیوں سے جو امتیاز حاصل تھا، وہ یہ تھا کہ اس  
 نے اپنے آپ کو پیشہ ور معلم نہیں بنالیا تھا، بلکہ اس کی بجائے یہ تمام عمر اپنے آپ  
 کو حکمت اخلاق کا ایک معلم و متلاشی سمجھتا رہا۔ کائنات و فطرت نے جب اس کی عقل  
 و دانش کی خبر دی تو اس نے کہا، کہ میرا علم صرف یہ ہے، کہ میں یہ جانتا ہوں کہ  
 کچھ نہیں جانتا، اس طرح کی اٹھارہ خاکساری سے زیادہ تر یہ بتلانا مقصود تھا، کہ سچی  
 سو فطائیت کیا ہے، کیونکہ یہ دراصل اپنے ہم مشرب سو فطائیوں پر ایک  
 گونہ تریض تھی، جو عیانہ مسلم اخلاق بنے پھرنے لگے، وہ چونکہ اس راہ کی مشکلات  
 سے آگاہ تھا، اسلئے محکم وادعا کو بہت ہی کم اپنے پاس آنے دیتا تھا ایک بات  
 جس کا اس کو پورا اذعان تھا، یہ تھی، کہ عام طور سے اخلاقی زندگی کے جو معنی  
 سمجھے جاتے ہیں، وہ تشفی بخش نہیں ہیں، اور اس مسئلہ کی زیادہ علمی طریقہ  
 سے تحقیق و تشریح ضروری ہے۔ یہ ضرورت نہ صرف عقلی تجسس کی پیاس  
 بجھانے کے لئے ہے، بلکہ عملی اخلاق کے لئے بھی ناگزیر ہے۔ کیونکہ  
 اس کے نزدیک جو اخلاق علم پر مبنی نہ ہو، وہ اخلاق ہی نہیں، اس کا قول تھا،  
 کہ "نیکی نام ہے علم کا یہ وہ یقین رکھتا تھا، کہ اگر کوئی شخص اخلاق کی غرض و غایت  
 اچھی طرح سمجھ لے، تو ناممکن ہے، کہ وہ اس کے حصول میں کمی کرے۔ بخلاف  
 اس کے اگر کسی نے مقصد اخلاق کی حقیقت کو پوری طرح نہیں سمجھ لیا ہے، تو وہ  
 بے ہدایت اخلاق بھی نہیں ہو سکتا، اور اگر ہو، تو اس کو محض ایک اتفاقی امر سمجھنا چاہیئے،  
 جو اصلی معنی میں اخلاق ہرگز نہیں۔ جو کام آدمی علم سے نہیں کرتا وہ گناہ ہے۔ یہی  
 لہذا میں تو شاید ذرا سا غلط بیانی ہے۔ لیکن یہ سچ ہے، کہ فلاطون کی طرح سقراط بھی اس کا قائل ہے، کہ

یہ بحث کہ سقراط کے نزدیک مقصد اخلاق کیا تھا، تو اس بارے میں وہ صرف تلاش و تحقیق کا دعویٰ رکھتا تھا۔ البتہ ضمناً اس کے بعض خیالات سے مترشح ہوتا ہے کہ مسلک لذتیت کی طرف مائل تھا؟ لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، اگر اس سے تصریح و تعین کے ساتھ اس مسئلہ پر کوئی نقطہ قائم کیا ہو خود یہ واقعہ کہ مختلف مسلک کے لوگ اسکو اپنا استاد قرار دیتے ہیں، اس امر کی ایک شہادت ہے، کہ اس نے صراحت کے ساتھ اپنا کوئی مسلک نہیں بیان کیا۔

۴۔ اخلاقیات کے ابتدائی سقراط کے بعد ہی اخلاقیات میں مختلف مذاہب پیدا ہونا شروع ہو گئے جو کم و بیش کسی نہ کسی صورت میں آج تک پہلے جاری رہے ہیں۔ اس کے متبعین میں دو مسلک جو نمایاں طور

پر اخلاقی حیثیت رکھتے تھے، وہ کلیہ اور سیرینیہ ہیں جنہوں نے آگے چل کر روایت اور اسیاقوریت کی صورت اختیار کی۔ جس طرح سقراط کے افکار و خیالات ان فرقوں کی ذہنی زندگی کا محور تھے۔ اُسی طرح اس کے عادات و اخلاق، انکی عمل و اخلاقی زندگی کا نصب العین تھے۔ کلیہ فرقہ والے سقراط کی عام انسانی حاجتوں سے استثناء بے نیازی کے دلدادہ تھے، اور انھوں نے اسی کو اخلاق کا بنیادی اصول قرار دیا۔ سیرینی گروہ کے افراد اس کی اس تدبیر و دانائی سے زیادہ متاثر تھے، کہ جن حالات میں وہ ہوتا ہے، اُن سے خوب کام نکالتا ہے، اور ممکن ترین تمتع اٹھاتا ہے۔ چنانچہ کلیہ ترک لذات نفس کشی یا رہبانیت اور جوگ کی طرف گئے اور سیرینیہ نے لذتیت و تمتع کا مسلک

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۸۔ بے علم کی معفت یا شبہ است حقیقت میں ایک علم کی بے معفتی یا بزدلی ہے۔ حتیٰ کہ وہ کہتا ہے، کہ غلط کاری بھی، اگر علم کے ساتھ ہو تو بے علمی کی غلط کاری سے بہتر ہے، کیونکہ اس صورت میں صحت و صواب کا علم تو کم از کم ہوتا ہے۔ دیکھو زلر کی کتاب Soerates and the Soeratic School ر سقراط و سقراطی مذاہب صفحہ ۴۱۔  
۱۔ غلط فہمی کے مکالمہ پر دناگورس "میں سقراط کی زبان سے اس قسم کے خیالات ادا کیے گئے ہیں۔ اکثر تو فہم نے" Memorabilia " (یادگار سقراط) میں جو بیحد لکھا ہے اس سے بھی اُس میلان کا ترشح ہوتا ہے۔



اختیار کیا۔ اخلاقیات کی تاریخ میں یہ دونوں مختلف رجحانات قریباً ہر عہد میں نظر آتے ہیں۔  
۵۔ فلاطون اور ارسطو۔

لیکن اسی اثنا میں ایک جماعت نے اخلاقیات کو فلسفہ کے عام اصول کے ساتھ ملاسنے کی کوشش شروع کر دی، اور اس طرح علم الاخلاق نے اس یک رخ سے جو اس کے مختلف مذاہب میں پائی جاتی تھی، ایک قدیم آگے بڑھایا اس زمرہ میں فلاطون خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے، جس نے عالم کے متعلق ایک مابعد الطبیعیاتی نظریہ قائم کیا، اور اسی نظریہ پر اپنے اخلاقیاتی افکار کی بنیاد رکھی۔ اس کا عام فلسفہ وہی ہے، جو فلسفہ تصوریت یا شکل افلاطونی کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے نزدیک اصلی حقائق شکل یا تصورات ہیں، جو عالم مجردات سے متعلق ہیں، اور ہمارے عام محسوسات و مدركات، اُن کی ناقص شبیہ ہوتے ہیں۔ ان تصورات و شکل میں سب سے اصلی بنیادی تصور خیر کا تصور ہے، اور نیکی یا فضیلت اخلاق کا نصب العین اسی تصور خیر کی قرب جوئی ہے اور چونکہ اس تصور و مثال کے سمجھنے کے لئے فلسفہ مابعد الطبیعیات کی تحصیل لازمی ہے، اس لئے نیکی کے بلند ترین رتبہ تک صرف فلسفی ہی پہنچ سکتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی فلاطون ایک ایسے کم رتبے فضیلت کو بھی تسلیم کرتا تھا، جس کو عام لوگ حاصل کر سکتے ہیں، لہذا اس نے اس فضیلت کی بھی تحلیل و توضیح کی ہے۔ ارسطو نے اس تحلیل و توضیح کو اور آگے بڑھایا ہے، حتیٰ کہ اپنی کتاب الاخلاق میں، اس نے اپنے زمانے کے اثنیائی اخلاق کے مختلف پہلوؤں کا بیان کیا ہے، گو اس بارے میں وہ بھی فلاطون ہی کا ہم آہنگ تھا، کہ اعلیٰ ترین نیکی کا دروازہ شہریوں کی عام عملی زندگی کے لئے نہیں، بلکہ فقط فلاسفہ کی فکری حیات کے لئے کھلا ہے۔

۱۱۔ تصورات کا لفظ گوانگریزی Ideas، کبطح اردو میں بھی ذہن یا دماغ کی چیزوں پر دلالت کرتا ہے، لیکن "مثل" اور "عالم مثال" کی اصطلاح عربی مقولات میں فلاطون کے اُن حقائق اشیاء ہیں، جو یہ تصور میں ہے، جسکی اشیائے محسوسہ ایک قلبی تصویر یا ناقص شبیہ ہیں۔ م۔  
۱۲۔ اخلاقیات میں اس وصف کو مزید مزنی ارسطو کے تاگرد خاص تصور فریشٹس نے دی۔

باب فلسفی اور عام شہری کی زندگی میں اس تفریق کو رواقیہ نے اور ترقی دہی۔ ان کے زمانے میں چونکہ یونان کے شہری نظام حکومت میں زوال آچکا تھا، اس لئے انکو فلاطون و ارسطو کی طرح، عام شہریوں کی زندگی میں کوئی اخلاقی نصب العین نہیں نظر آتا تھا۔ لہذا انہوں نے انسانی زندگی کی بلند ترین منزل شہریوں کی عملی جدوجہد کی بجائے حکماء و فلاسفہ کے کمال استغناء و ترک علائق کو قرار دیا۔ اپیکوری اور ایتھائی فریق بھی اسی طرف مائل نظر آتے ہیں، اس کے بعد پھر اس خیال نے اس وقت پلٹا لکھایا، جب میسائٹ نے ظہور کیا اور ایک ایسی آسمانی بادشاہت کا تخیل پیدا ہوا، جس میں ایمان کی وساطت سے اعلیٰ وادتی، فلسفی، و عامی سب داخل ہو سکتے تھے چاہے وہ اسرار و حقائق کی سمجھ رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں۔

۶۔ اخلاقیات قرون پہلی اس دور میں اخلاقیات کے متعلق جو خیالات پیدا ہوئے، گو وہ زیادہ تر فلاطون و ارسطو ہی کے نقوش قدم تھے، لیکن کچھ نہ کچھ ان میں رواقیت و میسائیت کا بھی حصہ تھا۔ مذہب کی ان میں نسبت زیادہ اہمیت ہو گئی تھی اور اس پر بھی کافی توجہ مبذول تھی، کہ افکار اخلاقیات سے انفرادی زندگی کی اصلاح و رہنمائی کا کام لیا جائے۔ کازسٹائیت کا وجود اسی توجہ کا نتیجہ تھا۔

۷۔ دور جدید کے مذاہب اس زمانہ میں چونکہ اخلاقیات کی ترقی نے کافی پیچیدہ صورت اختیار کر لی ہے، اس لئے یہاں خاص خاص نظریات کی طرف ایک اجمالی اشارہ سے زیادہ کوئی تفصیل نہیں ممکن۔ فلسفہ جدید کا بانی اول ڈیکارٹ سمجھا جاتا ہے، لیکن اس کا اصلی میدان مابعد الطبیعات ہے۔ اخلاقیات میں اس نے یا اس کے اتباع نے رواقیہ کے خیالات کو ترقی دینے کے سوا اور کچھ نہیں کیا۔ رواقیت کی جانب ان کی کشش و توجہ بھی بہت کچھ ان کے فلسفہ مابعد الطبیعات ہی کا قدرتی نتیجہ تھی، جو

۱۔ مزید تفصیل کے لئے سموک کی تالیف "اخلاقیات" دیکھو۔

۲۔ دیکھو آگے باب ۷، فصل ۱۔ حاشیہ۔



نفس و جسم کو ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ اور متضاد حقائق قرار دیتا تھا۔ مگر اسی  
 اثنا میں گسٹری و ہائیس کی رہنمائی میں ایک اور اسکول نشوونما حاصل کر رہا تھا، جو  
 زیادہ تر مادیات حیثیت رکھتا تھا، اور اس کے قائلین اپنا رشتہ قدیم زمانہ کے  
 اپیکوری مسلک یا لذتیت سے جوڑتے تھے۔ گسٹری تو اپیکوریس کا پورا پورا  
 چیلہ تھا۔ البتہ ہائیس نے ذرا اس سے الگ راہ اختیار کی کہ انسانی زندگی کا مقصد  
 اعلیٰ حصولِ ثروت ہے۔ اہل کمپینڈ اور کیمبرج کے متبعین فلاطون نے ہائیس  
 کی مخالفت کا علم بلند کیا، کیونکہ یہ لوگ زیادہ تر فطرت بشری کے اجتماعی و عقلی پہلو  
 کو نمایاں کرنا چاہتے تھے۔ ان کی بدولت حاسہ اخلاق کا مسلک وجود میں  
 آیا جس کے وکلائٹ شیری اور جیسن میں جو کہتے ہیں کہ جس طرح انسان میں حسن و قبح  
 خوبصورتی و بدصورتی کی تمیز کا ایک فطری ذوق و احساس موجود ہے، اسی طرح خیر و شر  
 نیکی و بد کی تفریق کے لئے بھی ہمارے اندر ایک وجدانی احساس پایا جاتا ہے۔  
 لیکن سائنس یہ وجدان یا احساس ناقابلِ توجیہ نہیں ہے، اس کی تشریح ہو سکتی ہے۔  
 یعنی اس کی بنیاد انسان کی اجتماعی فطرت پر ہے۔ جو چیز جماعت کے لئے مفید  
 ہے، وہ اسکو قدرۃً خیر محسوس ہوتی ہے۔ اور جو چیز مضر ہے اس کو وہ جہلی طور پر  
 شر سمجھتا ہے۔ یہ خیال اخلاقیات کے مختلف افکار و مذاہب کا سرچشمہ ہے۔  
 بعض لوگ تو سارا زور اسی پر دیتے ہیں، کہ غلط و صحیح، صائب و غیر صائب کا احساس  
 محض وجدانی ہے۔ جیسا کہ ریڈ اور اس کے اتباع نے کیا ہے۔ دوسری جماعت  
 کہتی ہے کہ نہیں خیر و شر کا امتیاز نتائجِ عمل پر عقلاً غور و فکر کرنے سے وجود میں آیا ہے۔  
 اس پر لاک، کلاک، ڈکسٹن وغیرہ کے مسلک عقلیت کی بنیاد ہے، جس کا  
 خاتم کینٹ کہا جاسکتا ہے، اور جس کے ہانشینوں کو اسی نقطہ نظر نے قریباً  
 فلاطون و ارسطو کے خیالات کی سرحد سے جا ملا یا۔ بعد میں ہی خیال، انگلستان میں  
 گرین وغیرہ کی جدید تصویریت کے قالب میں نمودار ہوا۔ ایک اور مذہب اس طرح  
 وجود پذیر ہوا، کہ حاسہ اخلاق کے ماننے والوں میں بعض لوگوں نے اس  
 پہلو کو خاص اہمیت دینی شروع کی، کہ خیر نام ہے اس شے کا جو جماعت کے  
 حق میں مفید ہو، یا جس سے انسانی مسرت میں اضافہ ہو۔ اسی خیال کی ترقی نے

مسلك افادیت کا جامہ پہنا۔ مسلك ارتقایت کے ظہور سے پہلے تک یہی تین اسکول (وحدانیت، عقلیت و افادیت) جدید دور اخلاقیات کے سوائے نظریات تھے۔

## باب دوم

### مختلف نظریات اخلاق

۱۔ تمہید۔ اب اخلاقیات کے اُن اصولی نظریات سے بحث کا موقع آیا ہے، جن کا تاریخ افکار میں ہمیشہ کسی نہ کسی صورت سے اعادہ ہوتا رہا ہے۔ فرعی اختلافات کا اگر لحاظ کیا جائے تو ان کی تعداد بہت بڑھ جائے گی، لیکن اصولاً یہ چند سے زیادہ نہیں ہیں۔ ان میں بھی دو ہی خصوصیت کے ساتھ ایسے ہیں، جو ایک دوسرے کے بمقابل نظریات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اخلاقیات کے ان دو مقابل و متضاد مذاہب کے احاطہ ائمہ یہ ہیں برہمنیت اور دیمکراٹیس، شیشیمین اور آریستیموس، زینو اور اپیکورس، ڈیکارٹ اور کسٹنڈی، گڈوین اور ہائیس، رید اور ہیوم، کینٹ اور مٹنم۔ ان کے باہمی فرق و مخالفت کو اجمالاً یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ ایک گروہ عقل پروردیتا ہے، اور دوسرا جذبہ پرور۔ لیکن زیادہ صحیح طور پر دونوں کا فرق آگے چل کر معلوم ہوگا۔ ان دو مقابل مذاہبوں کے علاوہ ایک اور تیسرا مستقل نقطہ نظر بھی علم الاخلاق کی تاریخ میں ملتا ہے، جو عقل و جذبہ وغیرہ کی کسی تجربی صفت کے بجائے انسان کی ششخص ذات پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اور جو اول الذکر دو نظریات کا مخالفت نہیں بلکہ ان کے جامع ہونے کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اُن اکابر مفکرین کا مسلک رہا ہے، جو اختلافات کی

لے ڈیکارٹی مذہب کے اخلاقی پہلو کو جیونٹکس اور میلے برانکا نے نسبتہ خود ڈیکارٹ سے کسی قدر زیادہ واضح کے ساتھ پیش کیا ہے۔



باب

سطح سے اوپر ہو جاتے ہیں، مثلاً فلاطون، ارسطو، ہیگل، یا اسی طرح کے دو ایک نام اور پھر البتہ فی زمانہ اس لئے مذکورہ بالا دونوں مذہبوں کے ساتھ ساتھ ایک ریلکے شاید دو، الگ نمایاں مذہب کی صورت اختیار کر لی ہے، جسکو ارتقایت کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ ان تین اصولی نظریات یا مذہب کے علاوہ چند اور بھی ہیں، لیکن ان کو تاریخ اخلاق قیامت میں کوئی قیامی و مستقل حیثیت حاصل نہیں ہے۔ مثلاً جالیاتی یا ماساتی نظریات، جن کے خاص و کلا علی الترتیب ہر بارٹ اور آدم اسمتھ ہیں۔

اب ہم ذیل میں مذکورہ بالا اصولی مذہب کی کسی قدر مزید توضیح کرتے ہیں۔

۱۔ عقل اور جذبات۔ } ابھی اور بیان ہو چکا ہے، کہ اخلاقیات کے دو اصلی

۲۔ مقابلہ مذہب کی بنیاد عقل و جذبہ کے متخالف ہے۔

تشریح یہ معلوم ہے، کہ انسانی شعور ایک عالم یا نظام کی حیثیت رکھتا ہے، جو ایسی مختلف خواہشوں پر مشتمل ہوتا ہے، جو کم و بیش ایک رشتہ میں منسلک ہوتی ہیں۔ اب آدمی کے لئے دو صورتیں ممکن ہیں، ایک تو یہ کہ ان خواہشوں پر الگ الگ انفرادی لحاظ سے توجہ کرے، یا اس رشتہ استناد کو مرکز توجہ بنائے، جو ان سب کو ایک نظام میں مربوط و منسلک کرنا ہے۔ یعنی انسان کی زندگی یا تو مختلف خواہشوں کی باہمی معرکہ آرائی ہو سکتی ہے، جس میں ہر خواہش اپنی انفرادی تشفی چاہتی ہے، یا ان مختلف خواہشوں کو ایک متحد نظام کے تابع رکھا جاسکتا ہے۔ انہی دو پہلوؤں میں سے ایک یا دوسرے پر زور دینے سے مذکورہ بالا دو متضاد مذہب پیدا ہو گئے ہیں۔ ان میں سے ایک کے مدعا کی غالباً سب سے بہتر و واضح ترجمانی ہیوم نے کی ہے، کہ "عقل، جذبات کی غلام ہے اور ہمیشہ رہیگی" یعنی عقل اس کے سوا کچھ نہیں کر سکتی کہ ہمارے جذبات و تہیجاست کی

۱۔ اسپنوزا کا شمار بھی اسی طبقہ میں کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ دیکارٹ کے پیرو ہونے کے باوجود اس کے نقطہ نظر میں یقینی سہائی ہے، اسکو پوری طرح تسلیم کرتا ہے اور اس کا آخری خیال، کہ خیر و شر عقلی عقلی محبت ہے، بڑی حد تک فلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کا اعادہ ہے۔

باب

تسلیم و تشغی کی راہیں بتاتی رہے۔ اس خیال کی رو سے زندگی کی اصلی صلاح صرف اس میں ہے کہ جزئی تہیجیات کو جب اور جس طرح پیدا ہوں پورا کیا جائے۔ پرانے زمانہ کے سمیر میہ اور راج کل کے لذت یہ اسی کے قائل ہیں۔ بخلاف اس کے ان کا حریف گروہ کہتا ہے، کہ تمام منفرد و جزئی تہیجیات کو کسی قانون کے ماتحت رہنا چاہیے، تاکہ ان میں ایک نظام کی شکل قائم ہو جائے، اسی قانون کا نام تاریخ اخلاقیات میں علی العموم قانون عقل ہے، اور الگ الگ جزئی تہیجیات کے پورا کرنے کو لذت خیال کیا جاتا ہے لیکن ہائیس خواہشوں کا مقصد لذت کی بجائے طاقت سمجھتا ہے علیٰ ہذا بعض مفکرین نے تہیجیات پر حکمران قانون کو قانون عقل کی بجائے دوسری صورت سے تعبیر کیا ہے۔ اسی لئے اس فرق کو ہم نے بھی عام طرز تعبیر سے ہٹ کر ذرا مختلف صورت سے بیان کیا ہے۔

۳۔ خیر اور صائب | اوپر معلوم ہو چکا ہے۔ کہ اخلاق نصب العین کی اصلی صورتیں دو ہیں، خیر اور صائب۔ یعنی اخلاق یا تو کسی مقصد کی طلب کا نام ہے، یا کسی قانون کی پیرامی کا۔ اخلاقیات کے دو مقابل مذاہب کا فرق بھی حد تک اسی تفریق کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور مجموعی حیثیت سے کہا جاسکتا ہے، کہ ہر قلمیتوں سے لیکر روایتیہ و کیفیت تک کا جو سلسلہ مفکرین ہے، اسکے نزدیک اخلاق کا اعلیٰ معیار عبارت ہے ایک طرح سے کہ قانون قاعدہ یا حکم سے، جو ہلکوتا ہے کہ کون سا فعل صائب ہے، کون سا غیر صائب، بخلاف اسکے دوسرے سلسلہ جو یہ تقریریں سے لیکر ایکورس و بقیع تک آتا ہے، وہ معیار اخلاق خیر و حب کو علی العموم مسرت سے تعبیر کیا جاتا ہے، جو تمام انسانوں کا انتہائی مقصد ہے، اور جبکی بنا پر ان کے افعال کی تعریف یا مذمت کی جاتی ہے۔ اس طرح گویا ایک مسلک فرض کو معیار قرار دیتا ہے، اور دوسرے مسرت کو۔

۴۔ فرض، مسرت | اگر ہم ان دو مقابل نظریات کو نظریہ فرض و نظریہ مسرت سے تعبیر کرتے ہیں تو ان دونوں کے جامع تیسرے نظریہ کی تعبیر کیلئے اور محال۔



ب

محال کی اصطلاح موزوں ہوگی۔

یہ خیال رکھنا چاہئے کہ یہ غیروں معیار اخلاق خالی نظریات ہی نہیں ہیں، بلکہ عملی زندگی کی مختلف صورتیں بھی انہی کے مطابق ہوتی ہیں۔ کینیٹ کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ اسکی زندگی فرض کے اس اطلاقی حکم کا نقشہ ہے، جو اسکے نزدیک روح اخلاق ہے۔ اسی طرح جنتھ کی زندگی لندنی مسلک کا نمونہ تھی، مادی حالات کا سنوانا اور مسائل مسرت کی فکر دیکھنا اس زندگی کی مصروفیت تھی۔

اس شخص میں ڈاکٹر ڈول نے اپنی کتاب کرٹیکل فلاسفی آف کینیٹ ڈکینیٹ کا فلسفہ انتہائی جلد اول صفحہ ۱۰ پر کینیٹ کی زندگی کے متعلق اپنی سے جو اقتباس درج کیا ہے، وہ نہایت ہی دلچسپ ہے۔ "کینیٹ کی زندگی کی تصویر کچھ پختہ نہایت مشکل ہے۔ کیونکہ صحیح معنی میں اس کی کوئی زندگی تھی ہی نہیں۔ وہ جرمنی کے قدیم شہر کانسبرگ کی ایک خاموش گلی میں رہتا تھا، اس کی زندگی بڑے ناگہان انسان کی صورت میں ایک شین تھی۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس شہر میں بڑا گرجا ہے، اسکی گہری بھی اپنے ہم وطن ایشٹول "کینیٹ کے برابر سب سے سی د پاسندہ سے اپنا فرض پورا کرتی تھی۔ بستر سے اٹھنا، کافی پینا، لکھنا، لکھ دینا، کہنا، اور ٹھلنا، ہر چیز کا ایک بندھا ہوا وقت تھا، پھر جب وہ بیدار ہو کر کوٹ پہنچے ہوئے تغیر کے لئے دروازہ سے باہر قدم نکالتا تھا، تو پشیموں کو سلوم ہو جاتا تھا، کہ اب ٹھیک ہے، پابجہ ہیں، لیمو کے دھنوں کی ایک رکش تھی، پھر ہر موسم میں ٹھلنے جاتا تھا، اور آٹھ مرتبہ ایک سر سے دوسرے تک مٹی کرتا تھا، چنانچہ اس روش کا نام ہی "فلسفی کی مٹی گاؤ" ہو گیا ہے۔ اسکی اس ظاہری زندگی، اور انقلاب برپا کرنے والے باطنی خیالات میں کیا عجیب تفاوت ہے۔ اگر اسکے ان خیالات کی کانسبرگ والوں کو کچھ بھی خبر ہوتی تو وہ اس سے جلاد کی طرح تھراتے۔ لیکن ان بچپروں کو اسکے اندر بجز ایک پرہیز فلسفہ کے اور کوئی شے نہیں نظر آتی تھی، اور جب وہ راستہ سے گزرتا تو یہ لوگ اسکو میت سے سلام کرتے تھے اور اپنی گدیوں کا دف ٹھیک کر لیتے تھے۔

جنتھ کا اصلی خالق قانون سازی تھا۔ سر ہنری مین اپنی کتاب "ارنی ہستری آف انسٹیٹوشنس" ص ۱۰۰ میں لکھتا ہے، کہ جنتھ اصل معنی میں نہ توفیق ہے نہ اخلاقیاتی۔ وہ نفس قانون نہیں بلکہ قانون سازی پر بحث کرتا ہے، اگر غور سے دیکھا جائے تو اخلاق میں بھی وہ ایک قانون سازی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں شک نہیں، کہ بعض اوقات اس کے طرز بیان سے خیال ہوتا ہے، کہ وہ واقعات اخلاق کی تحقیق کر رہا ہے، لیکن حقیقت میں وہ اپنے خیالات قانون سازی کے عملی قاعدہ کے بموجب ان میں صرف ایک تغیر پایا نظم پیدا کرنا چاہتا ہے۔

تیسری صنف کی زندگی کے لئے، جو نظریہ کمال سے تطابق رکھتی ہے، فلاطون و آرسطو یا گیسے (جو گویا آج کل کا یونانی ہے) کی مثال پیش کی جاسکتی ہے۔ ایک حد تک تین بڑی قوموں، عبرانیوں، رومیوں اور یونانیوں کو ان تین مختلف اخلاقی نصب العینوں کا نمائندہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ عبرانیوں کا نصب العین راست بازی کا قانون ہے۔ رومی بھی قانون ہی کے پیرو تھے، مگر ایک دوسرے معنی میں، یعنی وہ قانون جو مادی مسرت کا ضامن ہے، اور جس سے زندگی کے مادی احوال منضبط ہوتے ہیں۔ یونانیوں کا نصب العین شخصیت کا کمال عروج ہے۔

۵ مختلف نظریات | معیار اخلاق کی نسبت مختلف نظریات کا مقابلہ کرنے میں

اس بات کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہئے، کہ اکثر نظریات ایسے ہیں، جو صرف کسی ایک عنوان کے تحت میں نہیں رکھے جاسکتے، بلکہ ان میں مختلف خیالات مخلوط ہوتے ہیں۔ چنانچہ رواقیہ تک کے مسلک کو فرض اور کمال کے نظریات کے بیچ میں رکھا جاسکتا ہے اس لئے کہ گوان کا نصب العین قانون کی پیروی ہے، تاہم کامل العقل انسان بنتا بھی اس میں شامل ہے یہی حال اتباع ڈیکارٹ اور کینیٹ کا ہے۔ اسی طرح حائے اخلاق کا جو مذہب ہے، اُس میں بڑی حد تک فرض و مسرت کے خیالات ملے ہوئے ہیں، جیسا کہ ایک مختلف انداز سے بی آمیزش ڈاکٹر سجویک کے خیالات میں بھی موجود ہے۔ علیٰ ہذا جدید ارتقا ثنیت والوں میں، مثلاً ہیریٹ اسپنسر کو لو کہ اس کے ہاں مسرت و کمال کے نظریات مختلف ہیں۔ نیز مختلف نظریات کے اختلاط سے ان کے علاوہ اور بھی بہت سی صورتیں بن گئی ہیں لیکن چونکہ ہمارا مقصود نظریات اخلاق کی تاریخ لکھنا نہیں ہے۔ بلکہ محض خاص خاص اصولی صورتوں کو بیان کرنا ہے، اس لئے جہان تک ممکن ہے، ان کو الگ ہی الگ رکھ کر بحث کرنا مناسب ہوگا۔



## باب سوم

### معیار قانون کی صورت میں

#### فصل ۱۔ قانون اخلاق کا عام خیال

۱۔ تمہید

اخلاق کے جن نظریات کی بنیاد، فرض، صواب، یا قانون کے خیال پر ہے، انہی سے بحث کا آغاز مناسب معلوم ہوتا ہے۔

بچوں کی طرح قوموں میں بھی اخلاق اول اول حکم بلکہ تہدیدی صورت رکھتا ہے ترقی کی آخری منزلوں میں جا کر کہیں یہ ہوتا ہے کہ اخلاقی زندگی کو ہم خیر سمجھتے ہیں اور یہ درجہ سب سے بلند کو آتا ہے کہ اخلاق کے اندر خود اپنی ذات کا حقیقی و اشکمال نظر آتا ہے۔ لہذا قدرتی ترتیب یہی ہے کہ پہلے ان نظریات سے بحث کی جائے جو خیر نہیں بلکہ صواب کے تخیل پر مبنی ہیں اس نقطہ نظر کی روش سے اخلاق نام ہے، قانون فرض کی اطاعت کا۔ اسی خیال کی مختلف صورتوں پر ذیل میں غور کرنا ہے۔

۲۔ اخلاقیات میں قانون لفظ قانون کے معنی نہ متعین ہونے سے، بعض دوسرے سے مباحث کی طرح اخلاقیات میں بھی خلط مبحث واقع ہوا ہے لہذا اس علم میں قانون کا جو مفہوم ہوتا ہے، پہلے اس کا اچھی طرح سمجھ لینا نہایت ضروری ہے۔

یہ لفظ علی العموم دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ قوانین ملکی اور قوانین طبیعی۔ ظاہر ہے کہ قانون کی یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں بلکہ قوانین یا قوتوں بناتی ہے، یا اسکے حکمراں بناتے ہیں، اور ان میں تغیر و تبدل کا ہمیشہ امکان

رہتا ہے، نیز ان کی نافرمانی بھی ہمیشہ ممکن ہوتی ہے، اور جس ملک کے یہ قوانین ہوتے ہیں، اُس کے علاوہ دوسرے ممالک پر تو یہ سرے سے نہیں عائد ہوتے۔ بخلاف اسکے طبعی قوانین، ستمنا قابل عدول اور ہمہ گیر ہوتے ہیں۔ لہذا قانون کی تین مختلف قسمیں ہو سکتی ہیں بعض ستم ہوتے ہیں، بعض تغیر پذیر۔ بعض ناقابل عدول ہوتے ہیں بعض قابل عدول۔ بعض عالمگیر ہوتے ہیں۔ بعض محدود۔ ان میں سے آخری اور پہلی صورت میں شاذ ہی تفریق ممکن ہوتی ہے، اس لئے کہ جو چیز عالمگیر ہوتی ہے، وہ علی العموم ستم بھی ہوتی ہے، اور جو ستم ہوتی ہے، وہ علی العموم عالمگیر ہوتی ہے۔ لہذا دوست و دہی تفریق قائم کرنا کافی معلوم ہوتا ہے۔ (۱) تغیر پذیر یا غیر تغیر پذیر (۲) قابل عدول یا ناقابل عدول۔ گو عنقریب ہی تیسرے اصول تفریق پر بھی بحث کرنا پڑے گی۔ لیکن اگر یہاں صرف دہی کو پیش نظر رکھا جائے، تو قوانین کے چار مختلف اصناف قرار پاتے ہیں (۱) وہ جو تغیر پذیر اور قابل عدول دونوں ہوتے ہیں (۲) وہ جن میں تغیر تو ہو سکتا ہے، لیکن عدول نہیں ممکن (۳) وہ جن سے عدول تو ہو سکتا ہے، مگر وہ تغیر پذیر نہیں ہوتے (۴) وہ جن میں نہ تغیر واقع ہو سکتا ہے، نہ عدول کا امکان ہے۔

ان میں پہلی اور چوتھی صنف کی مثالیں گزر چکی ہیں۔ دوسری کی مثالیں بھی آسانی سے مل سکتی ہیں مثلاً نظام شمسی، دن اور رات کا ظہور، کھیتی کے بونے اور کاٹنے کی فصل، اور دیگر تغیرات موسمی کے قوانین کو لو، کہ جب تک خاص خاص شرائط قائم ہیں، ان میں عدول ممکن نہیں، لیکن اگر یہ شرائط بدل جائیں، مثلاً آفتاب اٹھنا ہو جائے، زمین کی گردش رک جائے، یا کسی مدار سے یا شہاب ثاقب سے ٹکرا جائے۔ تو یہ قوانین بھی متغیر ہو جائیں گے۔ سیاست مدن کے بہت سے قوانین بھی اسی نوعیت

سے میری مراد وہ قوانین ہیں، جو نظریہ کائنات کی کتابوں میں بیان کئے جاتے ہیں۔ قوانین کائنات کی کائنات فطرت پر ہوتا ہے۔ دیکھو گالا فٹ۔ فوٹ

سے شاید یہ اعتراض کیا جائے کہ تمام قوانین فطرت اسی نوعیت کے ہیں کہ جو کہ یہ سب کی سب لم کی موجودہ حالت و حالات کے فرض و جو پر مبنی ہیں۔ یہ صحیح ہے، بشرطیکہ کچھ ایسے قوانین نہ پائے جاتے ہوں جنکے بغیر کسی قسم کا نظام فطرت بھی وجود میں نہیں آ سکتا۔ لیکن یہ بحث ابعد الطبیعات کی ہے جو اس پر نیکی ضرورت نہیں۔



کے ہوتے ہیں۔ یعنی ان کا وجود جماعت کی خاص صورتوں اور انسانی محرکات کے خاص اصناف کے وجود کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ اور اپنے ان حدود کے اندر ان میں عدول نہیں ہو سکتا۔ لیکن جماعت کے حالات یا اسکے افراد کی سیرت کو بدل دو، تو اکثر یہ رتوں میں یہ قوانین بھی ٹوٹ جائیں گے۔ اس قسم کے قوانین کو کبھی مفروضی قوانین ہی کہا جاتا ہے یعنی وہ صرف خاص خاص شرائط و حالات کے فرض کرتے ہیں پر صادق آسکتے ہیں۔ بعض فلاسفہ قوانین ریاضی تک کو ایسی نوعیت کا خیال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ایسی دنیا کا وجود ممکن ہے، جس میں دو دو مل کر پانچ ہو سکتے ہیں، اور اگر قطر ارض کو قاعدہ اور کسی ثابت ستارے کو راس مان کر ایک مثلث بنایا جائے، تو ہو سکتا ہے، کہ اس کے تین زاویے دو دائروں کے برابر نہ ہوں۔ لیکن یہ غلط ہے۔ قوانین ریاضی اہل میں جو قطعی صنف میں داخل ہیں۔ قوانین اخلاقیات دوسری صنف میں داخل ہیں، یعنی ان میں تغیر نہیں ہو سکتا، مگر قابل عدول ہیں۔ یہ سچ ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، کہ اخلاق کے جزئی قواعد میں اختلاف حالات کی بنا پر رد و بدل ہو سکتا ہے لیکن عام بنیادی اصول ہمیشہ علی حالہ قائم رہتے ہیں، جو نہ صرف تمام انسانوں پر، بلکہ تمام ذی عقل موجودات پر صادق آتے ہیں۔ اگر عالم وحانیات کے باشندے ہماری دنیا میں آجائیں، تو یہ ہو سکتا ہے، کہ ہم ان کی فطرت و طبیعت کو نہ جانتے ہوں، ہم یہ نہ بتلا سکتے ہوں، کہ کیا چیز ان کو تلخ معلوم ہوگی اور کیا شیریں، کس شے کو وہ سخت محسوس کریں گے اور کس کو نرم، یا گرمی، سردی اور رنگ کا ان پر کیا اثر پڑے گا۔ لیکن اتنا یقیناً بتلا سکیں گے، کہ کل ان کے نزدیک بھی جڑ سے اسی طرح بڑا ہے جس طرح ہمارے نزدیک، ہمارے ہی طرح وہ بھی مانتے ہوں گے کہ ہر واقعہ کوئی نہ کوئی علت رکھتا ہے، اور دروغ گوئی یا ناحق قتل و خوں ریزی سے جس طرح ہم راجعنا سب واجب ہے، اسی طرح ان پر بھی ہے۔ یہ قوانین ناقابل تغیر ہیں۔

ملہ مشابہ انسانیات

ملہ جیسا کہ، کلاس کا خیال ہے۔

ملہ میں ہر مذہب کے متکلمین، ایک نزدیک خدا کیلئے جو شے خیر ہے وہ اس میں کہ سنا فی خیر سے لکل مختلف ہو۔ مل نے Examination of Romillean

باب میں اس خیال کی نہایت خوبی سے تردید کی ہے۔

لیکن توڑے جاسکتے ہیں۔ البتہ بعض اخلاقی اصول کو ناممکن العدول کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ ہر گناہ سے کسی نہ کسی قسم کی سزا ضرور ملتی ہے۔ اس حقیقت سے گریز ہتھینا ناممکن ہے۔ لیکن اس کا تعلق اخلاقیات سے نہیں، بلکہ ابعد الطبیعات سے ہے۔ یہ اخلاق نہیں، بلکہ فطرت کا قانون ہے۔ قانون اخلاق بتلاتا ہے کہ ایسا ہونا چاہیئے، نہ یہ کہ ایسا ہوتا ہے۔ قانون کی یہی سری صنف صرف اخلاقی ہی قوانین کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ہر معیاری و عملی علم کے قوانین ایسے ہی ہوتے ہیں۔ علم تعمیر، جہاز رانی یا خطابت کسی کے بھی بنیادی اصول نہیں بدلے جاسکتے البتہ جو شخص ان کی خلاف ورزی کے نتائج برداشت کرنے کے لئے تیار ہے۔ وہ ان سے عدول بے شک کر سکتا ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ دوسرے سیارات کے باشندوں کے لئے یہ قواعد ترمیم طلب ہو سکتے ہیں۔ بلکہ خود ہماری دنیا میں بھی بالکل اٹل نہیں ہیں۔ برفستانی ممالک کے لئے جو طرز تعمیر مناسب ہے، وہ منطقہ حارہ میں مشکل ہی سے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ بحر ادیانوس کی جہازیں چنسی کی جہاز رانی سے مختلف ہے۔ اور جو خطابت کی مشرقی قوم میں جوش و خروش کا موجب ہوتی ہے، ممکن ہے کہ انگریزی قوم اس کو غضب منسی میں اثر ادا کر لیں۔ ان تمام علوم میں ایسے اصول بھی بنائے جاسکتے ہیں، جو عالمگیر ہوں، یا کم از کم ان نام حالات پر صادق آتے ہوں جو ہمارے تصور میں آسکتے ہیں، اور انہی قوانین سے ان ترمیموں کا بھی استنباط ہو سکتا ہے، جنکی خاص خاص مختلف صورتوں میں ضرورت الحق ہو سکتی ہے۔ مثلاً خطابت کا ایک اصول یہ یہ قرار دے سکتے ہیں کہ اگر کسی مجمع سے ہم کوئی ایسی بات منوالی چاہتے ہیں، جس کے لئے وہ تادم نہیں ہے، تو آہستگی کے ساتھ ایسی مانوس و مسلم چیزوں سے جو سکوناً محبوب ہوں، بتدریج اپنے مدعا کی طرف لیجانا چاہئے، و نصرت لاطفی نہ مار دینی چاہئے۔ اب اس کلی اصول سے خود ہی یہ مستنبط ہوتا ہے کہ مختلف مجامع میں سبب کو اپنے سامعین کے فہم و مذاق، معتقدات و خیالات وغیرہ کے مختلف احوال کے مطابق، اس اصول کو استعمال کرنا چاہئے۔ نفس قانون قائم و مستمر ہوگا۔ اختلاف جو کچھ ہوگا وہ صرف اس کے حمل و استعمال میں ہوگا۔ علم منطق میں اس



تس کے قوانین کی اور بھی زیادہ واضح مثالیں سکو ملتی ہیں۔ فکر صائب کے نفس قواعد میں بدل سکتے، گو ان جزئی غلطیوں میں، جن کا آدمی ارتکاب کرتا رہتا ہے۔ مختلف علوم، مختلف زبانوں اور مختلف افہام کے لحاظ سے تغیر و تفاوت واقع ہو سکتا ہے۔ اخلاقیات کی طرح اس صورت میں بھی خود قوانین نہیں بدلے جاسکتے، البتہ ان کی خلاف ورزی کی جاسکتی ہے۔

۳۔ ہونا پڑیگا، اور اوپر والے بند کی تعریفات کو اختصاراً اس طرح بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے، کہ بعض قوانین سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ”کیا ہے۔“

بعض یہ ظاہر کرتے ہیں، کہ ”کیا ہونا پڑیگا“ اور بعض یہ بتلاتے ہیں، کہ ”کیا ہونا چاہئے“ قوانین فطرت نام ہے، صرف، ”کیا ہے“ کے عام اصول یا تعلیمات کا مثلاً قانون تجاذب بتلاتا ہے، کہ اجسام اپنی باہمی نسبتوں کے لحاظ سے فلاں فلاں طریقہ سے حرکت کرتے ہیں۔ جو علوم نسبتہ تجریدی ہیں ان تک کے قوانین کی بھی یہی نوعیت ہوتی ہے۔ مثلاً قانون طلب و فراہمی محض یہ بیان کرتا ہے، کہ عموماً چیزوں کی قیمتیں خاص خاص طریقوں کے مطابق

۴۔ اس میں شک نہیں کہ منطق کے بعض ”قوانین ایسے ضروری ہیں جو صرف خاص خاص محدود مفروضہ کیلئے صادق آسکتے ہیں مثلاً ان میں سے بعض دینپڑی اعموم منطق صوری کی تحت میں بحث ہوتی ہے، حقیقت اور احتمال، تنوع، تفضیل، و ارتفاع، تفضیل کے اصول کی تسلیم پر مبنی ہیں، حالانکہ دہری کہا جاسکتا ہے کہ بعض چیزوں پر اصول چسپاں نہیں ہوتے لیکن یہ بحث تہی وقت ہے، کہ یہاں اشارہ سے زیادہ تفصیل ممکن نہیں۔

۵۔ قوانین میں قابل بدل و ناقابل بدل اسی طرح کی دوسری تعریفات پر بہت : دینا چاہئے کیونکہ ایک معنی کر کے قانون فطرت، کو بھی ہم تو دے سکتے ہیں، یعنی ان حالات کو ہم بچا جاسکتے ہیں : انہیں یہ اپنا عمل کرتا ہے اور کہہ سکتا ہے کہ قانون حالات کو بھی ہم نہیں توڑ سکتے۔ اسے رعناط کاری جیسا کہ گے : ہم جیسا کہ خود اپنی ذات کے تحت قض ہے : اور ”در مغرہ اپنا دشمن ہو وہ قائم نہیں رہ سکتا“ اسی طرح قومی قانون تک، اگر وہ قانون ہے تو نہیں رہ سکتا۔ نہ کو کسی عدم اسکان کی لیل کہا جاسکتا ہے۔ یعنی قانون شکنی کی منرا خود مجرم و ترکب پر رت پڑتی ہے، اور اس کی ذات و فعل دونوں کو بریاد کر دیتی ہے۔ دیکھو آگے کتاب ہم باب (۱۰) فصل (۱۰)۔

یہیں ان باتوں سے مختلف قوانین میں انسانی طور پر جو صحیح فرق و امتیاز ہے، اس سے کوئی ظل نہیں پڑتا۔

گھٹتی بڑھتی ہیں۔ بخلاف اس کے قوانین اقوام میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ اگر ناپسندیدہ ورنہ فلاں سزا ہوگی۔ سالمات اور قیمتوں کے قوانین، بیک مشروطات و شرائط د ٹوٹتے ہیں نہ ٹوٹ سکتے ہیں۔ ان قوانین میں صرف اس امر کا بیان ہوا ہے کہ فلاں فلاں حالات و شرائط کے اندر فلاں فلاں واقعات برابریساں طور سے ظاہر ہوتے ہیں، بخلاف اس کے انسان اپنے ملک کے قوانین کو توڑ سکتا ہے، اور توڑتا ہے، لیکن قانون کہتا ہے کہ ایسا نہ کرو ورنہ سزا ہوگی۔ یہ تو فطری و قومی قوانین کی صورت تھی، اخلاقی قانون یہ چاہتا ہے کہ فلاں چیز "ہونی چاہیے"، یعنی نصیب العین بیان کرتا ہے۔ مثلاً حکومت ایک ایسی جنگ کرنا چاہتی ہے جس کو اہل ملک ناجائز خیال کرتے ہیں، اس صورت میں بعض سپاہی اسکی شرکت کو گناہ یعنی راست کرداری کے نصیب العین کے منافی محسوس کرتے ہیں جس سے ان کے فرض منصبی اور قانون اخلاق میں تصادم واقع ہوتا ہے پھر بھی ان کو گڑنا پڑے گا، یعنی اگر لڑیں تو گولی مار دی جائے گی۔ اس کا نام قانون حکومت ہے۔ اب فرض کرو کہ وہ نہیں لڑتے اور مار ڈالے جاتے ہیں، تو ان کی یہ موت قومی قانون کے مطابق ہوگی۔

۴۔ حکم اطلاقی | اب اس کے بعد ہم قانون اخلاق کے اس اہم تخیل کو سمجھ سکتے ہیں، جو کینٹ نے پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اخلاقی قانون ایک طرح کا اطلاقی حکم ہے۔ تمام وہ قوانین جن کی غرض محض فطری

۵۔ یہ پہلے ہی بتایا جا چکا ہے مقدمہ تطبیق باب اول کہ ایک منی کر کے "ان علوم کے اصول کوئی جاری کہا جاسکتا ہے، جو زیادہ تر تجربی ہیں۔ مثلاً فطری علم ہیئت کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ وہ ان قوانین سے بحث کرتا ہے، جس کے مطابق سیاروں کی حرکت ہونی چاہیے۔ اور ہندسہ ایسے قوانین بیان کرتا ہے جو کامل و اثر و مثلثات وغیرہ میں جاری ہونے چاہئیں لیکن یہاں "چاہیے" کے معنی یہ ہیں کہ اگر مقررہ شرائط موجود ہوں، تو یہ علانیہ یقیناً پائے جائیں گے اور ان علوم کی اہمیت کا دار و مدار اس پر ہے کہ علمی و مادی دنیا میں یہ قوانین و علانیہ یقیناً صادق آتے ہیں مگر صحیح معیاری اصول کی نوعیت نہیں ہوتی تمام دنیا پاگل ہو جائے جب بھی فکر سائب کے اصول جس طرح پہلے صادق آتے تھے اب بھی صادق آتے ہیں۔



یکسانیوں کا بیان نہیں ہے، احکام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ قوانین اقوام ان احکام کا نام ہے، جنکو حکومت جاری کرتی ہے، اور ان کی خلاف ورزی کی سزائیں مقرر کر دیتی ہے۔ اسی طرح قوانین اخلاق کو بھی ایک خاص قید و توسم کے ساتھ، احکام کہا جاسکتا ہے، گواہی ہم یہ نہیں بتلا سکتے، کہ یہ جاری کیسے ہوتے ہیں۔ احکام کی دو صورتوں میں، مطلق اور مقید۔ قومی قوانین تو وہ ہیں، جنکی اطاعت ہرکو چار و ناچار کرنی ہی پڑتی ہے۔ الا نیکہ ان کی نافرمانی کی سزا بھگتنے کے لئے ہم تیار ہوں۔ خطابت کے بنیادی اصول کو بھی احکام یا قواعد کی تحت میں رکھا جاسکتا ہے، لیکن ان احکام کی پابندی صرف خطیبوں کو کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح قوانین تعمیر صرف ان لوگوں پر عائد ہوتے ہیں، جو خوبصورت و آرام وہ مکانات بنانا چاہتے ہیں۔ علم الاقتصاد کے بھی بعض قوانین ایسے ہی ہیں، جو نہ استمراری ہوتے ہیں، نہ عالمگیر۔ استمراری تو اس لئے نہیں، کہ سوسائٹی کے مختلف احوال کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں اور عالمگیر اس لئے نہیں ہوتے، کہ صرف ان لوگوں پر جاری ہوتے ہیں، جو ثروت حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ منطق صوری، کہ کے قوانین عالمگیر نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ بھی صرف انہی لوگوں پر عائد ہو سکتے ہیں، جو مرکب تناقض نہیں ہونا چاہتے۔ لیکن ایک شخص اس مقصد کو چھوڑ کر امرسن کی طرح کہہ سکتا ہے، کہ ”فرض کرو، تم نے تناقض کا انکاب کیا تو اس سے کیا ہوا؟“ توافق و استواری کی حماقت ادنیٰ ذہن و دماغ کے لوگوں کا ایک خبط ہے، جسکی ادنیٰ درجہ کے مدبرین، فلاسفہ اور علماء مذہب پر غور کرتے ہیں۔ اعلیٰ روح کے اشخاص کو اس سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ لہذا مسئلہ یہ کہ اس قسم کے احکام

سے منتقل کو میں نے یہاں ایک میاں کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا کام فکر استوار کے تصور بنانا ہے لیکن بعض علماء منطق ایسا نہیں سمجھتے۔ بلکہ وہ، ہر ایک معمولی پانٹیو علم یا ایک فن یا ان کے مجموعہ مرکب کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔

۱۔ ”کچھ مضمون“ ”اعتماد نفس“ ”سلف رلائس“ (از امرسن)۔

۲۔ بیشک امرسن کی رائے یہاں استواری فکر نہیں بلکہ عمل کی استواری ہے۔ لیکن خاص قیود کے ساتھ یہ استواری فکر کیلئے بھی کہا جاسکتا ہے۔ بقول ہیڈلی (Appearance & Reality) کے

تمام تر مشروط و مقید احکام ہیں۔ یعنی وہ صرف ان لوگوں پر غائد ہوتے ہیں، جو ایسے مقصد کو حاصل کرنا چاہتے ہیں، جس سے کوئی خاص معیاری علم متعلق ہے۔

اخلاقیات کے قوانین تمام دیگر قوانین سے جس بنا پر مختلف و ممتاز ہیں، وہ یہ ہے کہ یہ تقیدی نہیں اطلاق ہوتے ہیں۔ امر سن کا جو مستبعد قول اور بیان کیا گیا ہے، اُسکو ایک واعظ نے مد کو پھنچا دیا ہے، جسکی تلقین ہے، کہ "بہت زیادہ راست باز نہ ہو" لیکن اس مقولہ کے اگر کوئی سمجھ میں آنے والے معنی ہیں، تو "راست بازی" کا مفہوم تنگ کرنا ہوگا۔ اسلئے کہ یہ کہنا، کہ جو چیز کرنی چاہئے یا کرنے والی ہے، اُسکو بہت زیادہ نہ کرو درحقیقت تناقض منطقی ہے۔ اگر کسی قاعدہ اخلاقی کی بہت زیادہ پابندی ناروا ہوتی ہے، تو اسلئے کہ اس کی زیادتی و افراط سے، اخلاق کا کوئی اور بلند تر قاعدہ یا اصول ٹوٹتا ہے۔ ورنہ برترین اصول اخلاق جو کچھ بھی قرار پائے، اُس کا حکم بالکل علی الاطلاق ہوتا ہے، اور کسی افراط یا چوں و چرا کی گنجائش نہیں رکھتا۔ جو چیز ہمو کرنی چاہئے وہ بس کرنی ہی چاہئے۔ کوئی ایسا بلند تر قانون نہیں ہو سکتا، جس کی بنا پر اخلاقی حکم نظر انداز کیا جاسکے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۴۱۔ کہ "فکر کے لیے ضروری ہے، کہ آدمی کسی نہ کسی معیار کا تابع ہو"۔ عمل غرایب کھیل ہے جسکو اگر تم کھیلنا چاہو، تو اسکا صرف ایک بندھا ہوا طریقہ ہوتا ہے، اسبطح قوانین اخلاق کی نسبت بھی کہا جاسکتا ہے، کہ وہ کھیل کے قواعد ہیں۔ لیکن یہ ایسا کھیل ہے، جو ہمیشہ کھیلنے رہنا چاہئے۔ فکر کو ترک کر کے ہم اپنا وقت سوسنے میں گزار سکتے ہیں۔ اور یہ قوانین فکر کے منافی نہ ہوں گے۔ لیکن اخلاق میں آرام کی بھی رخصت نہیں۔ قوانین فکر میں یہ کوئی قاعدہ نہیں ہے، کہ تمکو ہمیشہ فکر کرتے ہی رہنا چاہئے۔ لیکن عمل و اخلاق کا یہ قاعدہ ہے، کہ جن حالات میں جوشی خیر ہے، اس کو ہمہ وقت کرتے ہی رہنا چاہئے۔

۱۔ عام اقتصاد کی نوعیت کے جو علوم ہیں ان کے قوانین دہرے معنی میں مقید ہیں۔ ایک طرف تو ان شرائط کے لحاظ سے مقید ہیں جبکہ اندر انکا اضافہ ہوتا ہے، اور دوسری طرف مقصد کے لحاظ سے۔

۲۔ اسٹیفن کی "سائنس آف ایچکس" و "مکتبہ اخلاقیہ"، صفحہ ۱۴۱ میں "دنیاوی عقل کا بھی یہ فتویٰ ہے، کہ اگر تم میرٹ چاہتے ہو، تو نیک بنو۔ لیکن اس کے ساتھ ہی دنیاوی عقل نہایت زور سے یہ بھی کہتی ہے کہ بہت زیادہ نیک نہ بنو"۔



کچھ اور بھی قوانین ہیں، جو بظاہر اسٹنٹن ہی مطلق و قطعی معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ جن مقاصد سے انکا تعلق ہے، وہ فطرۃً ہر شخص کا مطلوب زندگی ہیں۔ مثلاً ہر آدمی مسرت کا طالب ہے، اس لیے اگر مسرت کا کوئی عملی علم ہوتا، تو ہر شخص اس کے قوانین کی پابندی پر از خود مجبور ہوتا اسی بنا پر کینٹ اس قسم کے قوانین کو برہم قوانین کہتا ہے، اس لیے کہ گوان کی بنیاد طلب مسرت کے فرض پر ہے، تاہم خود یہ طلب ایسی ہے، جو ہر شخص میں قطعی و برہم طور پر پائی جاتی ہے، اس طرح عقلی کمال کے مقصد کو لو، کہ کون سی ذہنی عقل ہستی ہے، جو اسکی خواہان و طالب نہ ہوگی۔ اگر ممکن ہو تو کون شخص نہ چاہیگا کہ اس کو نیوٹن کی دقیقہ سنجی اور شیکسپیر کے کاذہن رسا نصیب ہو جائے۔

لہذا اگر کوئی ایسا علم ہوتا، جس سے یہ محتاج عقلی حاصل ہو سکتا، تو اس کے قوانین پر تقریباً عام دنیا عامل ہوتی۔ لیکن باوجود ان تمام باتوں کے یہ قوانین بھی قوانین اخلاق کے مساوی نہیں ہو سکتے۔ اگر تمام دنیا ان پر عامل ہو سکی، تو بھی انکی عالمگیری، اس پر موقوف ہے، کہ ہر شخص اس مقصد کا طالب ہے، جس کے یہ وسائل ہیں۔ بظاہر اخلاقی قوانین کے کہ وہ بلا لحاظ کسی طلب و پسند کے تمام انسانوں پر یکساں عائد ہوتے ہیں۔ البتہ اگر یہ ثابت کیا جاسکتا، کہ مسرت غیر منفک طور پر نیکی کے ساتھ وابستہ ہے، اور عدم مسرت بدی کے ساتھ، تو قواعد مسرت کی پابندی بھی اس طرح علی الاطلاق واجب ہوتی، جس طرح قانون اخلاق علی الاطلاق واجب العمل ہے، لیکن یہ صرف اس لیے کہ ایسی صورت میں نیکی و مسرت دونوں بالکل ایک ہی چیز ہو جائیں علیٰ ہذا اگر ہم کار لا کمل کے اس خیال کو لفظ بہ لفظ قبول کر لیں کہ کمال عقل کی جڑ اخلاق ہے، اور آدمی کی نیکی ٹھیک ٹھیک اس کی عقل کے ہم نسبت ہوتی ہے، تو اس صورت میں بھی تکمیل عقل کے قوانین مطلق و قطعی بن جائیں گے، لیکن اسی لیے کہ ایسی حالت میں وہ بالکل اخلاقی قوانین ہو جاتے ہیں غرض اخلاقی قانون کی نوعیت تمام قوانین سے جدا گانہ ہے۔ کیونکہ اخلاقی حکم ہونے کی حیثیت صرف اسی کو حاصل ہے۔

۱۔ الہیات اخلاق پر حکمت۔  
 ۲۔ اس بحث پر مزید تفصیل کے لیے کینٹ کی "الہیات اخلاق" دیکھنی چاہیے۔ سکشن ۱۰۔ نیز کلیفورد کے مضمون "On the Scientific Basis of Morals" کا دیکھنا۔  
 ۳۔ اس پر بھی مزید تفصیل کے لیے کینٹ کی "الہیات اخلاق" دیکھنی چاہیے۔ سکشن ۱۰۔ نیز کلیفورد کے مضمون "On the Scientific Basis of Morals" کا دیکھنا۔

یہاں تک تو تا بہ امکان صرف کیسٹ کی ترجمانی تھی۔ لیکن اس ضمن میں دو باتیں ذرا بحث طلب و لائق احتیاط ہیں۔ (۱) قانون اخلاق کو حکم یا امر کہنا کسی قدر گمراہ کن ہے۔ یا اگر امر کہنا قطعاً غلط ہے کہ اس کو صرف ایک خاص نقطہ نظر کی بنا پر حکم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، جسکی تفصیل آگے آئیگی۔ اسکو حکم یا امر کہنے کے یہ معنی ہوں گے کہ "ہونا چاہیئے" کے بجائے ہم اسکو "ہونا پڑیگا" کی تحت میں رکھتے ہیں۔ حالانکہ قانون اخلاق ایک ایسا قانون ہے، جو نصب العین پر مبنی ہوتا ہے (۲) اسکو اطلاقی کہنے میں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیئے کہ بحالت موجودہ اس میں جتنا جزا اطلاقی نظر آتا ہے، وہ فقط یہ اصول ہے، کہ جو چیز صائب یا صحیح ہو، وہ ہمکو کرنی چاہیئے لیکن یہ ابھی دیکھنا باقی ہے، کہ کیا کوئی ایسا قاعدہ بنایا جاسکتا ہے، جو اس کا فیصلہ کر دے کہ کیا چیز صائب ہے۔ اگر ایسا کوئی قاعدہ ہے، تو وہ اطلاقی ہوگا؛ لیکن ممکن ہے کہ ایسا کوئی قاعدہ سرے سے ثابت ہی نہ ہو سکے۔ اس صورت میں حکم اطلاقی کی تعبیر کسی قدر گمراہ کن ثابت ہوگی۔ قانون اخلاق کی نوعیت کے متعلق ان عام باتوں کو بیان کر چکنے کے بعد اب ہم یہ سوال معرض بحث میں لا سکتے ہیں کہ وہ قانون ہے کیا، جو ہم پر اس طرح اطلاقی طور پر عائد ہوتا ہے۔

## فصل ۲۔ قانون اخلاق کے بارے میں مختلف خیالات

۱۔ تعبیلہ کا قانون۔ ہمکو معلوم ہو چکا ہے، کہ قانون پہلے پہل جس صورت میں رونما ہوتا ہے، وہ تعبیلہ یا تعبیلہ کے سردار کا قانون ہوتا ہے لیکن اسکی نسبت فوراً ہی محسوس ہونے لگتا ہے کہ اطلاقی نہیں ہے۔ یہ اگر خود اپنی

۱۔ اس صنف قانون کی مثال نسبتاً مل کے زمانہ میں ہائی لینڈ کی اس صورت کا قول ہے جس نے اپنے شوہر سے جب اس کا قدم پہانسی کی سیڑھی پر تھا، کہا کہ "ہاں میرے شوہر ڈوناٹہ پہانسی پر چڑھ جا، کہ یہ لائٹ کو کا حکم ہے"۔ اس صورت کے خیال کا مقابلہ کرو انٹیلیجنسی کے خیال سے، جسکا کتاب اول، باب ۵، فصل ۱ میں موارا آچکا ہے۔



ذات کے متعارض پڑتا ہے، اور سوچنے والے آدمی کو اس سے زیادہ استوار اصول کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ قانون قبیلہ کی حیثیت "ہونا چاہیے" کے بجائے "ہونا چاہیگا" کی ہوتی ہے، اور آزاد فطرت انسان اس قسم کی خارجی حکومت سے قدرۃ سرتابی کرنا چاہتا ہے۔

#### ۶۔ خدا کا قانون

یہ قبیلہ کے قانون سے ایک درجہ بلند تر ہوتا ہے۔

جس کے بعد قانون اخلاق کسی خاص سرزمین کا قانون نہیں رہتا،

اور اسکی بنیاد کسی انسان یا انسانی جماعت کے حکم کے بجائے خدا یا دیوتاؤں

کے حکم پر بھی جانے لگتی ہے۔ اس قسم کے قوانین کی کہترین مثال یہودیوں کے

احکام عشرہ ہیں۔ لیکن یہ صنف قانون بھی قمارض سے خالی نہیں ہوتی، اور ترمیم

کی ضرورت پڑتی ہے۔ علاوہ بریں شعور اخلاق کی طرف سے یہ سوال پیدا ہونا

شروع ہو جاتا ہے کہ خدائی قانون مبنی کس قوت پر ہے۔ اگر یہ فوق الفطرت تعلقہ ہیں

تو اسکی نوعیت بھی "کرنا چاہیگا" کی ٹھہرتی ہے، نہ کہ "نہ کرنا چاہیے"

کی۔ اگر خدا خود عادل و راست کردار نہیں ہے، تو محض اسکی قدرت و قہاری کی بنا پر اسکا

قانون اخلاقاً واجب العمل نہیں ہو سکتا۔ مگر یہ سوال کہ خدا عادل و راست کردار ہے یا

نہیں، اس بات کا مقتضی ہے، کہ کوئی ایسا قانون بھی ہو سکتا ہے، جس سے خود

خدا کی ذات تک پر حکم لگایا جاسکتا ہے۔ لہذا خدائی قانون بھی آخری قانون نہیں

ٹھہرتا۔

#### ۷۔ فطرت کا قانون

اس دشواری کے حل کی ایک راہ یہ نکالی گئی، کہ سب سے

اصلی و بنیادی قانون وہ ہے۔ جو خود چیزوں کی فطرت میں

داخل ہے۔ یونانی اخلاقیات میں، خصوصیت کے ساتھ، یہی تخیل غالب ہے

یونان والے فطرت سے مراد اشیائی وہ اصل ساخت و ماہیت لینے سے ہے جو

ان کے عارضی ظواہر کی تہ میں پائی جاتی ہے مثلاً رواقیہ "مطابق فطرت زندگی" کا

مشہور فقرہ اسی معنی میں استعمال کرتے تھے موجودہ دور میں بھی، خاص کر تیرہویں

صدی کے اواخر اور اٹھارہویں صدی میں ایک مدت تک قانون فطرت

کے خیال کا بہت زور رہا ہے۔ اخلاقیات میں یہ خیال سب سے زیادہ

یاد

نمایاں طور سے معمول گزارک کے نظام میں ملتا ہے۔ اسکے نزدیک اشیاء میں باہم بعض تعلقات و اختلافات ایسے پائے جاتے ہیں جو ان کی اصل فطرت و ذات میں داخل ہیں، اور جنکو احتیاط و بے تعصبی کی نظر سے ہر شخص دیکھ سکتا ہے۔ طبیعی اور اخلاقی دونوں قسم کی چیزوں کے ایسے باہمی تعلقات، اختلافات اور تناسبات جو پھر تمام عقول سائیر کا اتفاق ہو، قطعی، ناقابل تغیر اور اشیاء کی اصل ذات میں داخل ہوتے ہیں، اس طرح سے جن قوانین فطرت کا علم حاصل ہوتا ہے، ان کو تمام دنیا کے انسانوں کی عقل اسی طرح مانتی ہے، جس طرح ان کا احساس برف کو سفید اور آفتاب کو روشن مانتا ہے، یہ مختلف چیزوں میں جو مختلف علائق ہوتے ہیں انکی بنا پر، لازماً بعض چیزوں میں باہم توافق نظر آتا ہے، اور بعض میں تنخالف، اور ان میں باہم جو نزونی یا ناموزونی پائی جاتی ہے، وہ اسی طرح بدھی و تمکیاں ہوتی ہے، جس طرح کہ حساب یا ہندسہ کی کوئی نسبت یا خوبصورتی و بدصورتی چیزوں کا حسن و قبح، جو ان کے اجزاء کے باہم تناسب سے پیدا ہوتا ہے، یہی المونڈینیت اشیاء کے معنی ہیں۔ لیکن اس قسم کی چیزوں کو کسی نظریہ اخلاق کی بنیاد قرار دینا ایک صریح خلط مبعث ہے۔ یہ اثرات فطرت میں تو ان میں یقیناً پائے جاسکتے ہیں، لیکن جیسا کہ ہم کو پہلے معلوم ہو چکا ہے، یہ قوانین محض اسی استواری یا یکسانی کی تعبیر ہوتے ہیں، جو مختلف واقعات و حوادث کے ظہور میں پائی جاتی ہے، اور جو برسی بجلی نیک و بد تمام چیزوں میں ملتے ہیں، ہم کا گولہ پھٹنے سے کسی عمارت کا تباہ ہو جانا بھی اسی طرح قوانین فطرت پر مبنی ہے، جس طرح سیاروں کی گردش۔ موندینیت اگر کسی مفہوم میں بنیاد اخلاق کا کام دے سکتی ہے،

۱۔ دینیچل بریلین "الذہب نظرت" صفحہ ۲۲-۲۳۔

۲۔ ایضاً صفحہ ۶۶۔

۳۔ ایضاً صفحہ ۴۹۔

۴۔ ابتدائی درجہ کی قومیں نظام فطرت و اخلاق میں جو رابطہ سمجھتی تھیں، اور جسکی بنا پر ان کے خیال میں کسی شخص کے ارتکاب جرم سے زلزلہ آسکتا تھا، وہ بھی اسی خلط مبعث کی مثال ہے۔ ٹومی الویل کے

دربارہٴ واقعات و حیل میں اس خلط مبعث کے سمجھنے کے لئے آٹھ حصوں کا مجموعہ "Hibbert Lectures" (۱۹۰۸ء) میں اس قسم کے بعض نہایت

three Essays of Religion میں شامل ہے، خاص طور سے چوتھے والا

ہے۔ مارشل کی کتاب "Principals of Economics" (اصول اقتصادیت) صفحہ ۵۵۔

دینسٹراڈیشن، بھی دیکھو۔



تو وہ آپس کی موزونیت نہیں ہے، بلکہ کسی دوسری شے یعنی نصب العین کے لئے موزوں یا ناموزوں ہوتا ہے۔ اور ایسی کوئی کیمیا نہیں ہے، جو اس نصب العین موزونیت کو قوانین فطرت سے اخذ کر سکے۔ "ہے" کی تحلیل کسی طرح بھی "لاپائے" تک نہیں پہنچا سکتی۔ اس زمانہ میں بھی لوگوں نے کلاک کے اس نظریہ کے حامل نقطہ یارت پیش کیے ہیں۔ گراہن سب میں ہی خامی ہے۔

... وحوالہ درگاہ ... آیت اللہ علی نقی آف سمول کلاک دکلاک کا فلسفہ اخلاق، صفحہ ۴۴۔ استغفر سے  
English thought in Eighteenth Century (تھارویں صدی کے انگریزی خیالات)  
جہاں ہم صدمہ میں حارک برہنہ کی ہے، وہ یہاں اقتباس کے لائق ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ اس قسم کے بہتر سے بہتر استدلال میں بھی ایک وہی اشکال سے چارہ نہیں۔ کلاک کے فلسفہ کے جو عام مفروضات ہیں انکی بنا پر یہ نظریہ قوانین فطرت پر تو صادق آسکتا ہے، لیکن قانون اخلاق پر اس کا حل مشکل ہی سے ممکن ہے۔ ہر علم صلیبہ ادب بات سے مستنبط ہوتا ہے۔ مثلاً ایک کافی علم رکھنے والی ذات، فطرت بشری کا ایک ایسا عمل نظریہ قائم کر سکتی ہے، جس کا ہر قضیہ یا تو بالذات بدیہی ہو، یا پہلی اصول و اولیات سے مستنبط ہو۔ اس قسم کے قضایا بے شک قوانین ہونگے، لیکن علمی سائنس، معنی میں نہ کہ اخلاقی مفہوم کی رو سے۔ ان کا حرف ربط اسے کہہ دوگا، نہ کہ چاہیے، یعنی لوگ ابراہم کرتے ہیں، نہ کہ ایسا کرنا چاہتا ہے۔ جو زبان کلاک نے قانون اخلاق کیلئے استعمال کی ہے، وہ حقیقت میں صرف قانون سائنس کیلئے ہے۔ تمام انسان قانی ہیں، یہ قضیہ خارج ہے، کہ ایسے اولیات یا بدیہیات سے مستنبط کیا جاسکے، جن کا انکار مستلزم تناقض ہو۔ لیکن یہ قضیہ کو قائل نہ کرنا، یہ کسی مردِ حق کا بیان نہیں، بلکہ تحدیدی حکم ہے۔ اور کلاک کی یہ کوشش کہ اس کو بھی پہلی ہی صفت میں داخل کر دے، وہ اصل کردار انسانی کے علم اور اس کے فن دو چیزوں میں باہم خلط مبحث کر دینا ہے۔ میں نے اس روبرو اس لئے اقتباس کیا ہے، کہ اس سے نہ صرف کلاک کے قانون اخلاق اور قوانین فطرت کے مابین بحث کی غلطی نمایاں ہو جاتی ہے، بلکہ یہ خود ایک دوسرے خلط مبحث کی مثال ہے۔ یعنی قانون اخلاق و نہ کہ کا خلط مبحث کا تو حتمی نہ کرنا، یہ حقیقت قانون اخلاق کے کوئی تحدیدی حکم نہیں ہے، بلکہ معیارِ اصول کا بیان ہے۔ نیز دوسری لغزش اخلاقیات کو فن کردار قرار دینا ہے۔

مثلاً جیسے فلسفہ کا نظریہ بشریہ اس کا کوئی نظریہ ہو، بہت کچھ کلاک کے نظریہ سے ملتا جلتا ہے۔ اس کے خیالات کا نہایت عجیب بیان رسالہ مائٹ میں چھپا تھا۔ دیکھو جلد ۱۔ اولڈ میرر۔

## ۸۔ حاشیہ اخلاق

اگر فطری یا خدائی قوانین، اصول اخلاق کا کام دیتے ہیں، تو اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ خود ہمارا دل ان کو قبول کرتا ہے۔ اور کسی نہ کسی طرح ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کی اطاعت و پابندی سے ہمارا اخلاقی نصب العین پورا ہوتا ہے۔ لہذا ان خارجی اصول اور نفس انسانی میں جو یہ رابطہ پایا جاتا ہے۔ اس کی توجہ کی دین ضرورت یہ معلوم ہوتی ہے، کہ ہمارے اندر خود قدرت کی طرف سے ایک احساس موجود ہے، جسکی بنا پر بعض چیزوں کو ہم مستحسن سمجھتے ہیں اور بعض کو غیر مستحسن۔ اسی کا نام حاشیہ اخلاق ہے۔

اخلاقیات کے دوسرے نقطہ ہائے نظر کی طرح یہ نقطہ نظر بھی اپنی ایک طویل تاریخ رکھتا ہے۔ اس کی اصلی بنیاد یونانیوں کا یہ خیال تھا، کہ خیر اور جہیل ایک چیزیں یونانی زبان میں ایک ہی لفظ حسن اور فضیلت اخلاق دونوں کے لیے مشتمل ہے۔ روایت کا مقولہ ہے، کہ صرف جہیل ہی شے خیر ہوتی ہے۔ ہمارے موجودہ دور میں بھی اسی طرح کے خیال کا بار بار اعادہ ہوا ہے۔ مثلاً ہر یارنگ نے خیر اور جہیل کے ایک ہونے پر بہت زور دیا ہے، حتیٰ کہ اخلاقیات کو جمالیات کا ایک جز ہی بنا دیا ہے۔ افلاطون یا ان کے پیروں کے نام سے جو فرقہ مشہور ہے، اس کے بعض مفسرین، خصوصاً ہنری مور کا بھی خیال یہی ہے کہ احساس من و جمال کی طرح اخلاقی احکام کے لیے بھی انسان میں ایک قسم کا احساس موجود ہے۔ لیکن

مثلاً اس کی کتاب "سائنس آف ایجوکیشن" (علم التعلیم) دیکھو جس کا حال میں مشہور مسٹر فگن نے ترجمہ کیا ہے۔ نیز "ہینکٹ کی" History of Aesthetics "تاریخ جمالیات"

صفحہ ۳۶۹۔ لیکن یہ قول بھی اسی خیال کی تعبیر ہے، کہ "ذوق صرف اخلاق کا جز اور عنوان ہی نہیں ہے،

بلکہ ہی تھا اخلاق ہے۔ کسی کے امتحان کے لیے مگر اس سوال یہ ہے، کہ تم کیا پسند کرتے ہو؟"۔ میں تم اپنی پسند بھی بیان کرو، اور میں بتا دوں گا، کہ تم کیا ہو"۔ ہنری مور کی کتاب "theory of moral

sentiment" (نظریہ احساسات اخلاق) ہی دیکھو حقیقتاً، فصل

ارسطو کے اس قول کا بھی، جو کتاب اول، باب ۳، فصل ۱۰ میں گہرا ہے، اس خیال سے

مقابلہ کرو۔



حاصل اخلاق کے نظریے کے اکابر و کلاشیف مشہور اور محسن ہیں۔ شیفتسبری نے لکھا ہے،  
 کہ اگر کوئی آدمی مجھے سوال کرے، کہ جب کوئی موجود نہیں ہوتا تو تم کثیف رہتے  
 کیوں احتراز کرتے ہو؟ تو پہلے تو میں یہ سمجھ لوں گا کہ یہ شخص خود نہایت کثافت پسند  
 معلوم ہوتا ہے، ورنہ ایسا سوال نہ کرتا، اور اس کے دماغ میں یہ تخیل ہی  
 پیدا کرنا ناممکن ہے، کہ سچی لطافت و پاکیزگی کیا شے ہے۔ ماہم میں  
 اس کو ایک مہر لی سا جواب دے سکتا ہوں، کہ اسماعیلی چونکہ میرے خود ناک ہے  
 اس لیے اپنی کثافت و گندگی کو گوارا نہیں کر سکتا، لیکن اگر وہ پھر سوال کرے، کہ اچھا  
 اگر تم کو نکام ہوا یا قدرۃ تم اتنے لطیف المحس نہ ہو، تو پھر گندہ رہنے میں کیا عذر ہو سکتا  
 ہے؟ تو اس کا جواب شاید میں یہ دوں، کہ جس طرح دوسرے مجھ کو کثیف دیکھنے  
 سے گھنیا سمجھتے ہیں، اسی طرح میں خود بھی اپنے کو کثیف نہیں دیکھتا چاہتا، لیکن اگر  
 تاریکی ہو تو وہ اس سمجھت میں تو آنکھیں بھی بیکار ہونگی، مگر گندگی سے میری گھن اب بھی  
 ویسا ہی قائم رہے گی۔ بات یہ ہے کہ میری فطرت کو گندگی کے خیال سے نفرت  
 ہے، اور اگر ایسا نہ ہو، تو میں اپنے کو جانور سمجھوں گا۔ اور کبھی بھی اپنے کو انسان کہلانے  
 کی عزم کا سبق نہ بانوں گا، شیفتسبری کے نزدیک "بغیہ" اسی طرح کا یہ سوال بھی ہوگا،  
 اگر ہوں درہنہ است اس کہ تاریکی میں ایمان داری کی کیا ضرورت ہے؟ مغرض اس طرح  
 شیفتسبری اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ زندگی کا رہنے کے معنی نیکی کا ذوق و احساس رکھنے  
 سکھ میں اپنی اپنی پہنچا تربیت یافتہ ذوق ہے۔ تفلہ نام ہے اسی تربیت  
 ذوق کو نیک کہہ اور اسے بڑھا سنے کا۔

اس خیال میں راستہ نہ صرف اتنی ہے کہ تربیت کے اثر سے قانون اخلاق کی

سبب وہاں تین مشہور ہیں، بعد میں اس کو سمجھت کے ساتھ سمجھنے سے ترقی دی۔ دیکھو تھو کہ  
 "تاریخ اخلاق و قیامت" ص ۱۰۵۔ یہ بتلائی ضرورت نہیں ہے، کہ عامہ سے مراد یہاں جمع بصر و لمس وغیرہ  
 کی عن کا عامہ نہیں ہے۔ ان تر اس سے اشیاء کے صرف زعم خاص منہات کا ادراک ہوتا ہے، بتلاوت  
 اس کے عامہ انسانی یا عامہ جہاں ان منہات پر نکل لگا ہے۔ اس کو عامہ کہنے کے فقط اتنے معنی ہیں،  
 یہ علم لگانے کی ایک فطری قوت ہے۔

بابت

پابندی فطرتِ ثانیہ بجا تھی۔ جسے حتیٰ کہ نیکی کرنا اور بدی سے بچنا ایک طرح کی جبلت ہو جاتی ہے۔ لہذا اس بنا پر بجا طور سے کہا جاسکتا ہے کہ ماسخِ اخلاق نام ہر ایک قسم کے ذوق کا۔

لے اس ضمن میں یہ بات قابلِ لحاظ ہے، کہ پیچیدہ سے پیچیدہ ذہنی اعمال بھی مشق و تمرین کے بعد چیل یا وجہی احساسات معلوم ہونے لگتے ہیں جو شخص کسی فن کا ماہر ہے وہ ایک نظر میں جان جانتا ہے، کہ فلاں موقع پر کیا کرینیکی ضرورت ہے۔ پھر بھی ان صورتوں میں ہم کوئی خاص خاصہ نہیں فرض کرتے، کیونکہ ہم کو معلوم ہے کہ اس قسم کے ماہر آدمی کا فیصلہ حقیقت میں عقلی وجہ پر مبنی ہوتا ہے۔ دگر بار ہا وہ خود ان وجہ کو نہیں بیان کر سکتا،۔ مل نے اپنی ”منطق“ میں کتاب دوم، باب ۳، فصل ۳، اس نوعیت کی ایک دلچسپ مثال بیان کی ہے۔ ایک علی عقل و فہم کا آدمی ایک نوآبادی کا گورنر مقرر کیا گیا۔ جبکہ ذمہ میر عدل کا بھی فرض تھا۔ لیکن اس کو پہلے سے کوئی عدالتی تجربہ نہیں حاصل تھا، نہ کوئی قانونی تعلیم ہوئی تھی۔ لارڈ منسفیڈ نے اس کو صلاح دی، کہ تم جرات سے جس فیصلہ کو دیا کرنا، جو کہ اٹھیک اتر کر چکا۔ لیکن اس کے وجہ نہ بیان کرنا، کیونکہ وہ تقریباً ہمیشہ غلط ہوں گے، اس قسم کی صورتوں میں وجہ اکثر مخفی ہوا کرتے ہیں مگر اس کا کون شعبہ کر سکتا ہے کہ وجہ ہو سکتی ہے نہیں۔ اسی طرح اخلاق زندگی میں ایک اچھے آدمی کو اکثر اچھے پر بلا سوچے سمجھے لگا دیا جاتا ہے۔ یہ نظر اچھا کرتا ہے، کہ کیا کرنا چاہیے، گو وہ اس کی وجہ بارہا نہیں بیان کر سکتا۔ اسی بنا پر خیال ہوتا ہے، کہ شاید انسان میں کوئی ”ماسخِ اخلاق“ موجود ہے۔ لیکن سچ یہ ہے کہ اس نقطہ نظر سے ذہنی بصیرت بھی ایک طرح کے ترقی یافتہ وجدان ہی پر موقوف ہوتی ہے۔ جس چیز کو بھی ہم حقیقتہً جانتے ہیں، اس کو استدلال سے زیادہ دیکھنے سے جانتے ہیں۔ بقول گیلے کے۔ ”تمام عالم کا فکر و تامل بھی ہم کو مسح خیال تک نہیں پہنچا سکتا۔ ہماری فطرت درست ہونی چاہیے، بس اچھے خیالات از خود ہمارے اندر موج زن ہوں گے، یہی اخلاقی احساس کا بھی حال ہے کہ یہ ایک تربیت یافتہ ماسخ یا وجدان پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن یہ ماسخ نام قابلِ فہم و توجیہ نہیں ہوتا، کہ اس کی نہ میں کوئی اصول نہ ہو۔ فاشس کہتا ہے، کہ ”ہمارا وجدانی عالم خود اپنے اصول تشبیہ و توجیہ کا راستہ بتلاتا ہے، جس کی تصدیق بعد کو اسی علم کے وجود سے ہوتی ہے،“ و سائنس آف میکا نیکس، باب اول۔ سکشن ۲، بعینہ یہی حال ہمارے وجدانی اخلاق کا ہے۔



لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ حسن اور خیر دونوں کے احساس کی تعلیل و توجیہ بھی ہو سکتی ہے۔ گو عام طور پر مشہور ہے کہ "ذوق میں کوئی مناقشہ نہیں ہو سکتا" لیکن ہم برابر کہتے ہیں کہ فلاں کا ذوق اچھا ہے، فلاں کا خراب بلکہ ایسا تک تو اخلاقی ذوق بالکل جالیاں ذوق کی حیثیت رکھتا ہے، اور اُسکو حاسہ سے تعبیر کرنا بالکل درست ہے۔ مگر چونکہ یہ کوئی ایسا حاسہ نہیں ہے جو قطعاً ناقابل توجیہ ہو، بلکہ اسکی عقلی توجیہ و تعلیل ہو سکتی ہے، اس لیے جو نظریہ اخلاق اُس کو صرف حاسہ کے طور پر دے، وہ ناقص سمجھا جائیگا۔ مزید برآں جو شے قابل توجیہ ہے وہ قابل تنقید بھی ہوگی مثلاً مائیس جن وصال کی جب توجیہ ممکن ہے اس پر تنقید بھی ممکن ہے، اور کھا جانا ہے، کہ فلاں آدمی کا ذوق حسن شناس اچھا ہے، اور فلاں کا برآں اسی طرح حاسہ اخلاق کی توجیہ و تشریح کے بعد بھی مختلف افراد، بلکہ مختلف اقوام و ازمان کے اخلاقی ذوق پر بھی قدرۃً یہی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ لہذا جو نظام اخلاق تمام تر صرف حاسہ اخلاق کے تخیل پر قانع ہے، وہ مشکل ہی سے تشفی بخش ہو سکتا ہے۔

حقیقت امر یہ ہے، کہ خود شیخ فیلسفی یا جین بھی مجرد حاسہ اخلاق کو کافی نہیں سمجھتے۔ بلکہ وہ نول اسکی تشریح انسان کی اجتماعی فطرت سے کرنا چاہتے ہیں۔ اور دونوں اسکے قائل ہیں، کہ تربیت یافتہ ذوق اخلاق جس چیز کو پسند کرتا ہے، وہ جماعت کے لیے حیثیت مجموعی مفید یعنی "بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت" کا وجہ بنتی ہے۔ ان لوگوں کا اصرار صرف اس بات پر ہے، کہ اس اصول کیلئے کسی ٹکڑے تامل کی ضرورت نہیں بلکہ ہر تربیت یافتہ ذوق اس پر بعداً تامل ہوتا ہے۔

لیکن اتنا کافی نہیں کہ ذوق اخلاق کے لیے ہم کو کوئی ایسا عامۃً الورود اصول درکار ہے جو اخلاقی حیثیت یافتہ ذوق کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ یا کم از کم ہمکو متعین طور پر ہی معلوم ہونا چاہیے، کہ تربیت یافتہ ذوق کی ماہیت کیا ہے، اگر اُس کو تمام نوع انسان میں ممکن حد تک ترقی دیا جائے۔ کیونکہ حاسہ اخلاق اور حاسہ فن میں یہی شے مابعد امتیاز ہے۔ اگر کسی آدمی میں ذوق فن نہیں ہے، تو

اس سے اسکی عزت میں کوئی فرق نہیں پڑ سکتا۔ لیکن جو شخص حاسہ اخلاق نہیں رکھتا، اسکو ساری سوسائٹی ذلیل و حقیر مانتی ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے، جو حاسہ اخلاق کو احساس فن کا مائل سمجھنے میں پوری طرح واضح نہیں ہوتا۔

۴۔ قانون ضمیر  
بشپ ٹیلر کو شیفسبری کا خیال نہایت ہی ناقص معلوم ہوا، اور اس نے حاسہ اخلاق کے بجائے، اس نقص کو رفع کرنے کیلئے

ضمیر کا نظریہ اختیار کیا۔ گو بجائے خود ان دونوں اصطلاحوں میں بہت ہی خفیف فرق نظر آتا ہے، لیکن ٹیلر نے ضمیر کے جو معنی قرار دیئے ہیں، شیفسبری کے حاسہ اخلاق سے کافی مختلف ہیں۔ ٹیلر کے نزدیک انسان کی فطرت ایک ایسا مجموعہ مرکب ہے جس کے بعض عناصر قدرۃ بعض کے ماتحت ہیں۔ مثلاً چار سے اندر جذبات و تہیجات کی ایک تعداد موجود ہے، جو خاص خاص چیزوں کی طلب پر ہم کو مائل کرتی رہتی ہے، مگر ان سب کو اپنی ذات کی محبت یا دوسروں کی خیر خواہی کے ماتحت رکھنا پڑتا ہے، یعنی ہم اپنی یا دوسروں کی بھلائی کے خیال سے بعض جذبات و تہیجات کو فطری طور پر دبا دیتے ہیں۔ لیکن فطرت انسانی ہی کے اندر ایک اور اصول ہے، جو محبت نفس یا خیر خواہی خلافت دونوں سے بالاتر ہے۔ یہ قانون صواب دہ ہے، اور ٹیلر ضمیر

سے اسی کو مراد لیتا ہے۔ وہ اس اصول یا قانون کو میرم و اخلاقی سمجھتا ہے۔ اسلئے کہ یہ انسان کے ضمیر میں داخل ہے۔ لہذا جس اصول کی رو سے ہم اپنے قلب اور اعمال کا جائزہ لیتے ہیں، اور ان کو پسند یا ناپسند کرتے ہیں، وہ محض عام موثرات نفسی کی حیثیت نہیں رکھتا، کیونکہ موثر ہوئی کی حیثیت تو ایسی ہے، جو حقیر ہے اور ادنیٰ سے اونچا ہوتا ہے۔ میں بھی پائی جاتی ہے بلکہ یہ اصول ان تمام موثرات سے بہت اعلیٰ وارفع ہوتا ہے اور ان کے نگران و رہنما کی حیثیت رکھتا ہے۔ رہنمائی اس اصول یا قوت کی ذات و مفہوم میں داخل ہے اور نفس بشری پر حکمرانی اسکا فطری حق ہے۔ اگر اس حق کے ساتھ اسکو ایسی ہی قوت بھی حاصل ہوتی، تو تمام دنیا میں اسی کا اٹل فرمان جاری ہوتا،

جب ہم یہ سوال کرتے ہیں، کہ اس اصول کی ماہیت کیا ہے، تو اس کے دو مختلف جواب ملتے ہیں۔ ایک کی رو سے یہ ہمارے نفس کی ایک ناقابل تشریح قوت ہے، جو وضع قوانین کا کام دیتی ہے۔ دوسرے خیال یہ ہے، کہ یہ قابل فہم ہشتہ ہے، جسکے



احکام، عقلی غور و فکر سے سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے، کہ خود شہر کس خیال کا تھا، مگر اس کے اتباع میں یہ دونوں خیال ایک دوسرے سے علانیہ متماثر نظر آتے ہیں۔ اول الذکر خیال عام طور پر وجدانیت کے نام سے مشہور ہے، اور دوسرا قانون عقل کے نام سے۔

۱۰۔ وجدانیت عام معنی میں وجدانیت نام ہے، اس نظریہ کا، کہ افعال کا حسن و قبح یا خطا و صواب خود افعال کی ذات میں داخل ہے، کسی خارجی غایت پر مبنی نہیں ہے۔ مثلاً سچ بولنا ایک اخلاقی فرض ہے، اس سے نہیں کہ اجتماعی فلاح و بھبود یا کسی اور خارجی سبب سے یہ ضروری ہے، بلکہ اس لیے کہ یہ بالذات خیر و صائب ہے اس نظریہ نے مختلف صورتیں اختیار کی ہیں، جو سب کم و بیش فلسفیانہ نوعیت کی ہیں۔ اور جنکی پوری تفصیل فلسفہ اور اخلاقیات کی تاریخوں میں ملے گی۔

۱۱۔ انگریزی میں اسے "Intuitionism" کی اصطلاح ہے۔ یہ جس لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے، اسے ہنسی کسی چیز پر نظر ڈالنے کے ہیں۔ اس نظریہ کے قائلین کہتے ہیں، کہ ہم افعال پر بس نظر ڈالتے ہی دو بدائیاں ان کا سن، قبح معلوم کرتے ہیں، ان سے باہر کسی غرض و غایت کی جستجو نفس ان کا حسن و قبح جاننے کے لیے نہیں کرنی پڑتی۔

۱۲۔ بدینیت کے دو مفہوم ہیں۔ ایک محدود مفہوم تو یہ ہے، کہ ہمارے اخلاقی حکام ایک ایسے ناقابل تشریح احساس یا وجدانی اذعان پر مبنی ہوتے ہیں، جس کی کوئی عقلی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ کینٹ اور اس کے پیش روکارک و لیسن وغیرہ اس معنی کی دوست و بداندین ہیں۔ کیونکہ ان کے کینٹ کے نزدیک اخلاقی حکم کی بنیاد احساس پر نہیں، بلکہ عقل عملی پر ہے۔ لیکن وجدانیت کے وسیع تر معنی میں یہ سب کی سب وجدانیہ کہے جاسکتے ہیں۔ اس سے کیا احد ق کا مراد بھی ہو، زین کو قرار دیتے ہیں، کہ کسی ایسے تحمل خیر کو، جس کے لیے اخلاقی افعال وسائل کی حیثیت رکھتے ہوں۔

۱۳۔ وجدانیت کے نظریہ کو سب سے بہتر طریقہ سے مارٹنوس نے اپنی کتاب "Types of Ethical theory" و "نظریات اخلاق" حصہ دوم میں بیان کیا ہے۔ اسے اس نے "مناہج اخلاقیات" میں اس نظریہ پر نہایت عمدہ تنقید کی ہے۔ کتاب اول باب ۸ و ۹ اور کتاب سوم، باقی اس کی تاریخ کیلئے سبک کی، تاریخ اخلاقیات" دیکھنی چاہیے۔ با تخصیص صفحہ ۲۲۔ ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱

باس

یہاں صرف اُن صورتوں کا بیان ممکن ہے، جو زیادہ معمولی ہیں۔

محدود مفہوم میں وجدانیت سے مراد وہ نظریہ ہے، جسکی رو سے افعال پر خطا و صواب کا حکم ضمیر کی عدالت لگاتی ہے اور خود ضمیر سے ایسی قوت مراد ہے جس میں کسی چون و چرا کی گنجائش نہیں نکلتی۔

اس ضمیر سے، جو اخلاق کا بنیادی اصول ہے، ہرکو زید یا عمر کا انفرادی ضمیر نہ سمجھ لینا چاہیئے۔ اس لیے کہ کسی خاص فرد کا ضمیر صرف یہ بتلا سکتا ہے، کہ اُس کا فلاں فعل، خود اس کے معیار خیر و شر کے مطابق ہے یا نہیں، اور اگر یہ معیار ناقص ہے، تو اس کا انفرادی ضمیر بھی ناقص ہوگا۔ بقول رسکن کے ممکن ہے کہ اس کا ضمیر ”گدھے کا ضمیر“ ہو بیچ ہے، کہ جو شخص اپنے ضمیر کے مطابق بھی عمل نہیں کرتا، وہ قطعاً غلط کار ہے کیونکہ وہ اپنے معیار خیر و شر تک سے منحرف ہے۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے، کہ کوئی شخص اپنے ضمیر کے مطابق کوئی کام کرے، اور پھر بھی اسیے وہ غلط ہو، کہ خود اس کا معیار ہی غلط و ناقص تھا۔ ایسے ہی آدمی کو جو ناقص المعیار ضمیر کے مطابق عمل کرتا ہے، عام طور سے متعصب جو شمند کہا جاتا ہے۔

لیکن جب کینیٹ یہ کہتا ہے، کہ ”فرض ضمیر کا خیال محض وہم ہے“ یا بیلر کہتا ہے، کہ ”ضمیر کو اگر استناد کے ساتھ قوت بھی مائل ہوتی، تو دنیا کا یہ حاکم علی الاطلاق ہوتا“ یا پھر جب عام طور پر وجدانیت پر دعویٰ کرتے ہیں، کہ اخلاق کا اصول اعظم ضمیر ہے، تو اس سے انفرادی نہیں بلکہ عمومی یا کلی ضمیر مقصود ہوتا ہے۔ اُن کی مراد خطا و صواب یا خیر و شر کی شناخت کی وہ قوت ہوتی ہے، جو تمام انسانوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ البتہ اس کا ظہور بعضوں میں زیادہ کمال کے ساتھ ہوتا ہے، اور بعضوں میں ناقص رہ جاتا ہے۔ باقی جن اصول پر یہ شناخت مبنی ہوتی ہے، وہ بعضوں کے نزدیک

۱۔ دیکھو اوپر کتاب اول، باب ۲، فصل ۲۔ جہاں یہ بتلایا گیا ہے، کہ ہم کسی فعل کو غلط یا اچھے کہتے ہیں، کہ اسکی بنیاد بہترین محرک پر نہیں ہوتی۔ گو یہ ممکن ہے، کہ قائل کو یہ بہترین ہی معلوم ہوتا ہو۔ دیکھو آگے کتاب سوم، باب ۲، فصل ۱۲۔

۲۔ دیکھو اسکی کتاب، ”لیبانی عناصر اخلاقیات“، مترجمہ ایبٹ انگریزی میں، دیا پر، صفحہ ۳۱۱ و ۳۱۲۔



فہم عام کے اصول ہیں۔ کیونکہ خیال یہ کیا جاتا ہے، کہ یہ تمام نوع انسان میں مشترک یا عالمگیر طور پر پائے جاتے ہیں۔

بعض مصنفین نے فہم عام کے ان اصول کا اس طرح ذکر کیا ہے، کہ گویا وہ انسانی شعور کے ایسے حقائق اخلاق ہیں جنکی توجیہ ناممکن ہے۔ اس خیال پر وہی اعتراض وارد ہوتا ہے، جو اس کے مقابل والے حقائق عقلی کے خیال پر وارد ہوتا ہے۔ کیونکہ انسان کے ذہن میں جو اصول سب سے زیادہ گہرائی کے ساتھ مرتکز ہے، یہ خیال خود اسی کے منافی پڑتا ہے، وہ اصول یہ ہے، کہ کائنات ایک قابل فہم نظام ہے، جسکی توجیہ و تشریح عدالت عقل کے سامنے کی جاسکتی ہے۔ اگر یہ اصول غلط ہے تو پھر دنیا میں کسی اصول کے بھی عالمگیر ہونے کا دعویٰ مشکل ہے۔ بنیاد اخلاق قرار دینے کا نقص اُس وقت تک اور بھی بے پردہ ہو جاتا ہے، جب ہم تمہیں طور پر اس کے مقرر کردہ اصول جاننا چاہتے ہیں۔ افراد کے ضمیر کا تو ذکر ہی کیا، اگر کسی قوم یا کسی عہد کا ضمیر بھی مراد ہو، تو وہ بھی مختلف زمانوں اور ملکوں میں نہایت ہی متنوع ہوتا ہے۔ بلکہ ایک ہی وقت ایک ہی مقام میں اس کے مقرر کردہ قواعد شدید متغیہ و ناقابل اعتبار ہوتے ہیں۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ تفاوت و اختلاف خواہ خواہ نہیں پایا جاتا۔

اس سے معلوم ہوا، کہ لفظ ضمیر ایک بہم لفظ ہے۔ ایک اور بہام بھی ہے جس کا آگے ذکر آئے گا۔ اس کے علاوہ ضمیر کا لفظ اکثر اخلاقی حکم کے اصول پر نہیں بلکہ اس مولم احساس پر دلالت کرتا ہے، جو اخلاق کی کسی قانون شکنی سے ہمیشہ راجہ ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جب ہم ”آواز ضمیر“ یا قانون ضمیر وغیرہ استعمال کرتے ہیں، تو ضمیر سے مراد محض یہ مولم احساس نہیں ہوتا، بلکہ وہ اصول جسکی بنا پر ہم اخلاقی حکم لگاتے ہیں۔ لفظ ضمیر کے اس مہرہ استعمال سے جو غلط بحث پیدا ہوتا ہے، اسکو پروفیسر سیرلڈ نے ”عنصر اخلاقیات“ (Elements of Moral Science) میں نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔ پروفیسر کی ”عنصر علم اخلاق“ (Elements of Moral Science) صفحہ ۴۰۹ پر بھی مقابلہ کے لئے دیکھو۔ نیز کتاب اول کی آخری تعلیق۔

یہ خصوصیت ریکارڈ اور رجوعت جسکو ”اسکاچ اسکول“ کہا جاتا ہے۔ دیکھو جسکو ”کلیاتی اخلاقیات“ صفات ۴۰۰-۴۰۱-۴۰۲۔ اکثر ماریٹنو کا نظریہ حقیقت میں اسی خیال کی تکمیل ہے۔ دوسری طرف جینٹ کی کتاب ”نظم اخلاقیات“ اصول و معیاریت کی عقلی تعمیر کی دکالت ہے۔

(Essay Concerning Human

کتاب ۱ کی فہم انسانی)

کتاب ۱، باب ۳ اور پندرہویں ”اصول اخلاقیات“ حصہ دوم۔ (understanding)

باب

بلکہ عیاں انسانی فلاح و بھود کے ان مختلف احوال پر مبنی ہوتا ہے، جنکے اعتبار سے افعال کی افادیت بدلتی رہتی ہے۔ ڈاکٹر سجویک نے اپنی کتاب ”مناہج اخلاقیات“ میں جہاں فہم عام کے نظریہ اخلاق پر بحث کی ہے اس حقیقت کو نہایت خوبی سے واضح کیا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ حاسہ اخلاق کوئی اندھی قوت نہیں ہے، جو ہماری رہنمائی کے لیے ناقابل فہم و توجیہ اصول وضع کر دیا کرتی ہے۔ بلکہ جو اصول یہ وضع کرتی ہے، ان کی عقلی توجیہ و تشریح ہو سکتی ہے۔ یہی توجیہ پیش ہے، جسکی بنا پر ہم ضمیر کے مختلف احکام میں یہ فرق کرتے ہیں، کہ فلان مستقل و دوامی ہیں، اور فلاں تغیر پذیر و عارضی سان فروع سے اور خود ضمیر پر حکم لگانے سے صاف ظاہر ہوتا ہے، کہ اس ضمیر کی تہ میں بھی ایک ضمیر یا قوت فیصلہ ہے، جس کا حکم دل کے اندر سے قانون پر بالا ہے۔

۱۱۔ قانون عقل

غرض اصول اخلاق کے عالمگیر طور پر انسانی شعور میں جاگزیں ہونے

سے ان کا ناقابل فہم ہونا نہیں لازم آتا۔ جس طرح کینٹک یہ مانتا ہے کہ کچھ عقلی اصول ایسے ہیں (جسکو وہ مقولات کہتا ہے)، جو تمام ذوی العقول مخلوقات کی فطرت میں داخل ہیں، اسی طرح یہ بھی مانا جاسکتا ہے، کہ کچھ اخلاقی اصول بھی ایسے ہیں، جو عالمگیر ہیں۔ اور جس طرح ہماری عقلی زندگی کے مقولات، خود ماہیت فکر سے مستنبط ہوتے ہیں اسی طرح اخلاقی اصول بھی عقلاً مستنبط ہو سکتے ہیں۔ یعنی یہ بھی غور کرنے سے ایسے ہی بین ثابت ہو سکتے ہیں، جیسے یہ امر کہ دودھ لٹک پار ہونے میں یا یہ کہ ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے، اوماسی طرح مزید غور کے بعد یہ بھی نظر آسکتا ہے، کہ ان اصول اخلاق کے بدیہی و یقین ہونے کی وجہ کیا ہے۔ اگر ایسا ہے، تو اخلاقی وجدانات، حقیقت ایک طرح کی عقلی بعیدیت پر مبنی ٹھہرتے ہیں، اور گویا ایک ایسی چیز کے ظہور و نمود کا نام ہیں، جسکو عقل اخلاق سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ زیادہ عمیق انظر وجدانیہ، جن کا اہم کارکن کو قرار دیا جاسکتا ہے اسی طرف گئے ہیں اس لیے کہ قانون عقل کے یہ قریب قریب ہی

۱۲۔ دیکھو کتاب سوم، باب ۱۱ جس میں اس مسئلہ پر ڈاکٹر سجویک کی تحقیق کا تم کو نہایت عمدہ ملخص ملے گا۔

۱۳۔ دیکھو سجویک کی ”مناہج اخلاقیات“ صفحات ۱۰۴-۱۰۵۔ جینٹ نے بھی اپنی ”نظریہ اخلاق“ (تعمیر ہی آف ماریس) کتاب سوم، باب ۱۱ میں خیراً اسی خیال کو لیا ہے۔ وہ لکھتا ہے، کہ گو مختلف قوموں کے اخلاقی احساسات میں تین طور پر فرق و اختلاف پایا جاتا ہے، جیسا کہ راک و اسپنسر وغیرہ نے



معنی میں، جو اوپر قانون فطرت کے بیان کیے ہیں، دونوں کو جدا کرنا مشکل ہی سے ممکن ہے۔ رواقیہ اور بہت سے دیگر مصنفین نے قانون فطرت کو قانون عقل کے نام سے بھی تعبیر کیا ہے۔ یعنی ان لوگوں نے فطرت کو ہمیشہ کسی نہ کسی معنی میں ایک عقلی نظام سمجھا ہے۔ غرض جب اصول اخلاق کو قانون فطرت پر مبنی ٹھیکرانے کا نقص معلوم ہوا، تو ان مصنفین نے قدمہ اس پر زور دینا شروع کیا، کہ ہماری مراد اصل میں قانون عقل ہے۔ جس سے علم اخلاقیات علم منطوق کی صنف میں داخل ہو جاتا ہے، (جیسا کہ حاشیہ اخلاق کے قائلین، اسکو جمالیات کی صنف میں داخل خیال کرتے تھے)۔ کلاارک کے ایک شاگرد ویسٹن نے اس رجحان کو افراط کی حد تک پہنچا دیا۔ اس کے نزدیک اخلاقی گناہ صورت نفس الامری کا عملاً انکار اور اخلاقی نیکی عملاً اس کا اقبال ہے۔ چنانچہ گناہ ہے، اس لئے کہ یہ انکار ہے اس واقعہ نفس الامر کا کہ مال مسروق دوسرے کی ملک ہے۔ ہر سائب فعل کسی امر واقعی کا اقبال، اور ہر غیر سائب فعل اسکا انکار ہے۔ اسٹفن کہتا ہے کہ "۲۰ سال کے عمیق غور و فکر کے بعد ویسٹن کو اس امر کا اذعان کامل ہو گیا تھا کہ ایک شخص کو اپنی بیوی کی ایذا رسانی سے اسلئے بچنا چاہیے کہ ایسا کہ حقیقت اس کے بیوی ہونے کا انکار کرنا ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہو، کہ ہر گناہ ایک جھوٹ ہے، اگر ایک آدمی دوسرے آدمی کو دکھ پہنچاتا ہے، تو اس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے، کہ وہ درپردہ اس کے آدمی یا اپنا ایک بھائی ہونے کا منکر ہے، اور بدی و راصل ہی

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۹) بیان کیا ہے تاہم میں کچھ نہ کچھ ایسے اصول بھی ہیں، جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں، اور جو اخلاقی مرفہ کی آخری عدالت ہیں۔ یہ خیال اس امر کے منافی نہیں پڑتا، کہ بعض افراد یا قوموں میں اخلاقی احکام کے ان آخری اصول کا احساس نہایت ہی ضعیف ہوتا ہے۔

۱۔ قانون فطرت کو اصول عقل پر مبنی سمجھنے کے بعد اس کی حیثیت قانون معیاری کی ہو جاتی ہے۔

۲۔ لیونڈگنول کی "Ethical Philosophy of samual Corke" کلاارک کا فلسفہ اخلاقیات، صفحہ ۴۔

"English thought in the Eighteenth Century

۳۔

راٹھارویں صدی کے انگریزی خیالات، جلد اول، صفحہ ۱۲۰۔

انکار یا غلط خیال ہے۔ جو واقعی جرم سے بدتر یعنی منکالت ہے، تاہم یہ ہے کہ یہ سارا استدلال بظاہر مستطیع ہے۔ بڑا کام منافی ہوتا ہے۔ لیکن واقعہ کے نہیں بلکہ نصب العین کے، مثلاً جو آدمی دوسرے آدمی کو دکھ پہنچاتا ہے، تو وہ اسکے آدمی ہونیکا انکار نہیں کرتا بلکہ اس کا یہ فعل بد اخوت انسانی کے نصب العین کے منافی و متناقض ہے۔

اس خیال کو کینٹ نے نہایت انوکھے پیرایہ میں پیش کیا ہے، وہ ثابت کرتا چاہتا تھا کہ تجربے کا موجد حقیقت خود اپنی ذات کے منافی ہیں، یا کم از کم اس اصول میں منافات ہے، جیسے وہ مبنی ہوئے ہیں۔ اس مسئلہ میں اس کے خیال کی اہمیت ذرا تفصیل چاہتی ہے۔

### فصل ۳۰ کینٹ کا نظریہ

کینٹ کا استدلال یہ ہے کہ اخلاقی حکم چونکہ مبرم و اطلاقاتی ہوتا ہے اسلئے یہ افراد کے نفس ارادہ سے ماوراء کسی خارجی غایت پر مبنی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خارجی غایت ہمیشہ تجربی شئی ہوتی ہے، جس سے صرف متعلق یا مفروضی حکم نکل سکتا ہے۔ یعنی ہلکے صرف یہ کہنے کا حق حاصل ہوتا ہے کہ اگر فلاں غایت یا مقصد حاصل کرنا ہے، تو ایسا کرنا ہوگا۔ لہذا کینٹ نے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ اخلاقی فرائض کا قطعی و مطلق حکم ارادہ کے خارجی مقاصد و غایات پر نہیں بلکہ نفس ارادہ پر مبنی ہوتا ہے۔ نیز ارادہ خیر کے اور کوئی شئی خیر نہیں اور ارادہ کا خیر ہونا نفس اپنی ذات پر مبنی ہے نہ کہ کسی خارجی واقعہ پر۔ اس کا قانون تمام تر خود اسی کی ذات کے اندر ہونا چاہئے۔ ورنہ اگر اس کا حکم واقعات تجربہ پر موقوف ہوتا،

کینٹ کا خیال  
عقل اخلاقی کی نسبت

لے یہ تو خصوصیت کے ساتھ کلارک اور ریسٹن کے خیالات کی خامی کا بیان تھا۔ لاک اخلاقیات کو ریاضیات کی منف میں داخل سمجھتا ہے۔ دونوں کو بیلانی علوم قرار دیتا ہے، جو تعریفات پر مبنی ہیں، یہ خیالی ریاضیات و اخلاق دونوں کی حقیقت کو غلط سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ ہندسہ کی بنیاد محض تعریفات پر نہیں ہے بلکہ عقل مکان پر۔ اسی طرح اخلاقیات کی بنیاد بھی عدل و غیرہ کی تبردستی کی تعریفات پر نہیں بلکہ انسانی نصب العین کے تخیل پر ہے۔ لیکن یہاں اس بحث پر بس اتنے اشارہ کے علاوہ کسی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔



جو قدرۃ مقید و عارضی ہوتے ہیں، تو خود یہ حکم بھی مطابق و مقید ہی رہتا، اور قانون مطلق کی حیثیت نہ اختیار کر سکتا۔ اس سے معلوم ہوا، کہ قانون اخلاق کو جزئیات سے کوئی واسطہ نہیں وہ ہرگز جزئی طور پر نہیں بنا سکتا، کہ فلاں کام کرنا چاہیے، اور فلاں نہ کرنا چاہیے۔ اس لئے کہ جتنی جزئی چیزیں ہیں، وہ سب کسی نہ کسی تجربہ کے پابند و منہمک پر مشتمل ہوتی ہیں اور قانون اخلاق کو اس قسم کے کسی عنصر سے کوئی علاقہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا قانون اخلاق یہ نہیں بنا سکتا، کہ ہمارے افعال کا صادر کیا ہونا چاہیے و یہ محض صورت کے بارے میں رہنمائی کرتا ہے۔ لیکن خالی صورت بلا کسی ادم کے، محض ایک عام قانون ہوگا۔ دوسرے نفلوں میں یوں کہہ دو کہ قانون اخلاق اس سے زیادہ کچھ نہیں بنا سکتا، کہ اس ہر قانون کے مطابق چلنا چاہئے۔ اور قانون کے مطابق چلنے کے صرف یہ معنی ہیں، کہ افعال میں باہم ایک خاص توافق و استواری ملحوظ رکھنی چاہئے، یعنی جن اصول پر ہم عمل کریں وہ ایسے ہوں، کہ خود ہرگز زندگی بھر ان سے ہٹنا نہ پڑے، اور دوسروں کی زندگی پر بھی ہم ان سے حکم لگا سکیں۔ اس طرح ہر وہ اخلاقی حکم جس شئی پر مشتمل ہو سکتا ہے اس کے متعلق کنیٹ جس قاعدہ پر پہنچا ہے، وہ یہ ہے کہ تم ہر صورت ایسے اصول پر چلو جس کے عالمگیر قانون ہونے کو چاہ سکتے ہو۔

اس نے اس قاعدہ کے استمال کی تو نفع وعدہ شکنی کی مثال سے کی ہے۔ وعدہ توڑنا خطہ ہے، اس لئے کہ یہ ایک ایسا فعل ہے، جسکو عالمگیر نہیں بنایا جاسکتا۔ کیونکہ اگر یہ عالمگیر قاعدہ بنجائے، کہ جو آدمی جب چاہے اپنا وعدہ توڑ دے سکتا ہے، تو وعدوں کا اعتبار ہی اٹھ جائیگا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وعدہ کرنا بند ہو جائیگا۔ اور جب وعدہ کرنا بند ہو گیا تو وہ توڑا بھی نہیں جاسکتا۔ لہذا یہ ناممکن ہے، کہ ہر شخص وعدہ توڑ سکے، اور جب ہر شخص نہیں توڑ سکتا، تو اس کا توڑنا ہر شخص کے لئے غلط کاری ہوگی۔ یعنی غلط کاری کی حقیقت استثنائے۔

اسی طریقہ سے یہ بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، کہ عالمگیر خود کشی، عالمگیر دروغ گوئی، یا عالمگیر طور پر ہر شخص کی مصیبت سے ہر شخص کا بے تعلق رہنا تک اسی طرح مستلزم تناقض ہے۔

۱۰ "الغیات اخلاق" سکشن ۲۔

یہ لیکن حقیقت میں اس قدر متشعل ہے۔ کنیٹ کی دلیل تو یہی مندرجہ ہے، مگر تشفی بخش بالکل نہیں۔

باب  
فصل سوم

لہذا جب ہم یہ نہیں چاہ سکتے کہ ہر شخص ایسے کام کرے، تو ہم کو خود اپنے لئے بھی اس کے چاہنے کا حق نہیں حاصل۔ اس لئے قانون اخلاق یہ ہوتا کہ صرف ایسا کام کرو، جسکی نسبت تم چاہ سکتے ہو کہ ہر شخص کرے۔“

۱۳ کینٹ کے اس نظریہ کی تنقید کے

(۱) صورتیت: کینٹ کا اصول بہت سی صورتوں میں کردار کے سبلی رہنا کا کام تو دے سکتا ہے۔ جو کام ہم کر رہے ہیں، اگر اسکی نسبت ہم یہ ارادہ نہیں کر سکتے، کہ تمام دنیا کے لوگ ایسا ہی

کریں، تو اس سے علی العموم ہم کو یقین کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے، کہ یہ کام غلط کاری پر مبنی ہے۔ لیکن جب اس اصول سے ہم ایجابی رہنمائی کا کام لینا چاہتے ہیں، یعنی صرف یہ نہیں کہ کیا نہ کرنا چاہئے، بلکہ یہ جانتا چاہتے ہیں کہ کیا کرنا چاہئے، تو نظر آنے لگتا ہے، کہ یہ محض ایک صورتی اصول ہے، جس سے کسی متعین و ایجابی شئی پر حکم نہیں لگایا

جاسکتا۔ بلکہ مزید غور کے بعد معلوم ہوگا، کہ سبلی رہنمائی کا بھی یہ کوئی تشفی بخش ذریعہ نہیں ہے۔

گر پہلے دیکھو، کہ کینٹ نے اس اصول کے معنی کیا لئے ہیں۔ کیونکہ اسکی دو مختلف تعبیریں ہو سکتی ہیں۔ یعنی اس کو کردار کے عالم انواع سے بھی متعلق کیا جاسکتا ہے اور

زمان و مکان کی تمام قیود کے ساتھ خاص خاص جزئی افعال سے بھی۔ کینٹ کے پیش نظر پہلا مفہوم تھا۔ لیکن ساتھی یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ دوسری تاویل بھی ممکن ہے۔

۱۴ کینٹ پر تنقید کے لئے دیکھو مل کی "اقادیت" باب ۱، صفحہ برٹل کی "مباحث الاخلاق"

(Ethical Studies) صفحہ ۱۲۔ ڈوبی کی "تھاگہ اخلاقیات" Outlines

of Ethics صفحات ۴۸-۸۲۔ میورڈ کی "عنصر اخلاقیات" صفحات ۱۳۰-۱۳۵۔

ایڈسن کی "خلاصہ آف کینٹ" صفحات ۱۱۹-۱۲۰۔ باقی کینٹ کے اس نظریہ پر مفصل بحث کے لئے کیرٹل کی

Critical Philosophy of Kant، کینٹ کا فلسفہ انتقادی، کتاب ۲، باب ۲۔ پروفیسر

ایریک نے کینٹ کی "نظریہ اخلاقیات" کے ترجمہ میں اس کے اصول کی کچھ حمایت کی ہے، مگر کام۔

۱۵ کینٹ نے یہ مفہوم اس لئے اختیار کیا، کہ اس کے نزدیک نہ صرف یہ ضروری تھا، کہ آدمی اس اصول

کو عالمگیر بنانے کا ارادہ کر سکتا ہو، بلکہ یہ قانون فطرت ہو جائے۔ اس کے اس خیال کی بنیاد کیا تھی۔

اس پر بحث کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔



دونوں کا فرق سمجھنے کے لئے چوری کی مثال کو لو۔ اول الذکر تعبیر کی بنیاد پر چوری کی تمام صورتیں بلا استثنا مذموم ہوں گی، کیونکہ چوری کے اصول کو عالمگیر نہیں بتایا جاسکتا۔ بتلاوت دوسری تعبیر کے، کہ انکی دوست جب چوری کی ترغیب کا کوئی موقع پیش آوے، تو ہر جزئی صورت میں یہ سوچنا پڑیگا، کہ ان مخصوص حالات کے اندر جو شخص بھی ہو، انکی نسبت عالمگیر طور پر یہ چاہنا یا ادا وہ کرنا ممکن ہے یا نہیں، کہ ہاں ایسے حالات میں وہ چوری کا مجاز ہے۔ پہلے معنی کے مطابق چوری کسی حالت میں بھی روا نہ ہوگی، دوسرے معنی کے مطابق ممکن ہے کہ بعض صورتوں میں جائز ہو جائے۔

اب اگر ہم پہلے مفہوم کو لیں جیسا کہ خود کینٹ نے کیا ہے، تو یہ اصول محض صدقہ عمل رہ جاتا ہے، جس سے کہہ رہے کسی خاص مادی واقعہ پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اور اگر لگایا جاسکتا ہے، تو صرف اس صورت میں کہ پہلے ہم کسی خاص مادی واقعہ کو مان لیں۔ مثلاً یہ ثابت کرنے کے لئے کہ چوری مستلزم تناقض ہے، پہلے ہم کو ملک کا وجود مان لینا پڑیگا۔ اگر ہم حق ملک کو تسلیم کرتے ہیں، تو کسی دوسرے کی ملک شئی کو لے لینا، یقیناً اس کے متافی ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص اس کا منکر ہو، تو اس کے فعل مرقہ میں کوئی تناقض نہ ہوگا۔ لہذا کینٹ کے اصول کو عمل میں لانے کے لئے پہلے یہ جاننا ضروری ہوگا، کہ کن کن باتوں کے فرض کرنے کا ہم حق رکھتے ہیں۔ ورنہ مشکل ہی سے کوئی ایسا فعل

۱۶ کینٹ کو اپنے نظریہ کے اس نقص کی کچھ نہ کچھ خبر تھی، چنانچہ بعد میں اس نے ایجابی فرائض اخلاق کو اس دو گونہ غایت سے مستنبط کرنا چاہا تھا، کہ ہم پر اپنی تکمیل اور دوسروں کی مسرت دونوں چیزیں واجب ہیں۔ نیز اس کے لئے اصولی قانون دجورس پڑونس، سے بھی اس نے کام لیا ہے (دیکھو "اریٹ" صفحہ ۲۹۶ تا صفحہ ۳۰۲) اس طرٹ فرائض کا ایجابی حصہ "پڑی مدتک" افادیت" سے ماخوذ ہوگا، اور عقل اخلاق کا کام صرف توافق پر زور دینا ہے۔ کینٹ کا یہ نظریہ حل کے لوگوں میں قریب قریب سبوتک کے نظریہ سے مل جاتا ہے۔ دیکھو آگے باب ۴۔ لیکن جب عادت دوسرے مباحث کی طرح، اس بحث میں بھی کینٹ نے اپنے نظریہ کے مختلف پھلوں کو الگ ہی الگ رکھا ہے، باہم ربط دینے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ دیکھو "کینٹ کا فلسفہ" انتقدی منشور کیرڈ کتاب دوم باب ۱۰۶۔

باب  
فصل سوم

نکلے گا۔ جسکو مستلزم تناقض و منافات نہ ثابت کیا جاسکتا ہو مثلاً مصیبت میں کسی کی امانت اور اخلاقی اصلاح کی کوشش، وغیرہ اس قسم کے جتنے کام ہیں، سب مستلزم منافات کہے جاسکتے ہیں۔ اسلئے کہ اگر ہر شخص ان کاموں کو انجام دینے لگے، پھر کسی کے لئے بھی ان کا کرنا ضروری نہ رہیگا۔ ان کی ضرورت اسی بنا پر ہوتی ہے، کہ علی العموم لوگ ان سے غفلت برتتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں اور چوری یا دھوکہ شکنی کے مابین، جو فرق ہے وہ صرف یہ ہے کہ ایک صنعت میں اخلاقی فرض کے ساقط ہو جانے سے، جو نتیجہ نکلتا ہے مصیبت یا بااخلاقی کا استیصال، وہ پسندیدہ ہوتا ہے، اور دوسری صنعت کی صورتوں میں، جو نتیجہ (یعنی ایک دوسرا عید کا استیصال، سقوط فرض سے نکلتا ہے، وہ ناپسندیدہ خیال کیا جاتا ہے۔ مگر جب ہم یہ سوال کرتے ہیں، کہ ایک نتیجہ پسندیدہ اور دوسرا ناپسندیدہ کیوں خیال کیا جاتا ہے، تو کینٹ کے نقطہ نظر سے اس کا کوئی جواب نہیں۔ کینٹ کے اصول سے ہم کو صرف یہ معلوم ہو سکتا ہے، کہ اگر کسی کردار کو ہم عام طور پر صاحب تسلیم کر لیں، تو اپنی ذات کو اس سے مستثنیٰ نہیں کر سکتے۔

اور اگر کینٹ کے اصول کے مذکورہ بالا دو ممکن مغایہ میں سے ہم ثانی الذکر مفہوم کو اختیار کریں، تو اس سے ایسا کام بھی نہیں نکل سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ کہنا، کہ ہمکو ہمیشہ وہ کام کرنا چاہئے، جسکی نسبت ہم یہ چاہ سکتے ہوں، کہ ہر شخص جب ہمارے جیسے مخصوص حالات میں ہو، تو ایسا ہی کہے صرف یہ معنی رکھے گا، کہ ہم جس کام کو پسند کرتے ہیں وہی کرنا چاہئے۔ اسلئے کہ جب آدمی اپنے کسی فعل کو پسند کرتا ہے، تو وہ فی الواقع ارادہ کرتا یا چاہتا ہے، کہ ان حالات میں دوسرے کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے۔ لہذا اس اصول سے کردار کا کوئی قاعدہ نہیں مستنبط ہو سکتا۔ یہ ہمکو پھر محض اُسی فہم عام کے نظریہ اخلاق پر لوٹا دیتا ہے۔

لہذا کینٹ کا ارادہ محض، جو سارا ایک صوری اصول ہے، اور کسی خاص شئی پر دلالت نہیں کرتا، بقول جیکوٹی کے ایک ایسا ارادہ ہے، جو کسی بات کا ارادہ نہیں کرتا،

نہ اپنا وہی خیالات سے دوچار کر دیتا ہے۔ یہ کھو اور لاماشیہ کینٹ کے نظریہ اخلاق کی یہ قیامت، اس کی فلسفیانہ ثنویت کا نتیجہ ہے۔

۱۷۔ دیکھو "کینٹ کا فلسفہ انتہادی"، مضمون کیرٹر جلد ۲ صفحہ ۱۶۶، فٹ نوٹ۔



## ۱۴-۲۱) تشدد

کینٹ کے اصول پر صرف یہی اعتراض نہیں وارد ہوتا کہ وہ محض

صورتی ہے، بلکہ اس سے جو ضابطہ اخلاق وجود میں آتا ہے، وہ

بہتر سے بہتر انسانوں کے حاسہ اخلاق کا جو اقتضا ہو سکتا ہے، اس سے بھی زیادہ

سخت ہے۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ حاسہ اخلاق خود ناقص ہے، لہذا اس قسم کے اعتراض

سے کوئی قیاحت نہیں لازم آتی۔ لیکن کسی نظام اخلاق کا حاسہ اخلاق کے منافی ہونا، مجموعی

حیثیت سے خود ایک ایسا بدین نقص ہے، جو دوسرے اعتراضات کے ساتھ مل کر

اس کو یقیناً برباد کر دے سکتا ہے۔ بہر کیف جن وجوہ کی بنا پر کینٹ کا نظام ضرورت

سے زیادہ سخت تشدد آمیز ہو گیا ہے، وہ وہ ہیں۔

۱) ایک تویہ کہ کینٹ کے خیال کے بموجب کوئی کردار جو جذبہ احساس پر مبنی

ہے نیک ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کے نزدیک انسانی کردار صرف اسی حد تک خیر و صائب

ہے جس حد تک اس کی بنیاد عقل اخلاق پر ہے، اور عقل اخلاق محض ایک صورتی

اصول ہے، جسکو فطرت بشری کے جذبات سے کوئی سروکار نہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے،

کہ لوگ علی العموم جس کردار کی زیادہ تعریف کرتے ہیں، وہ وہی ہوتا ہے جسکا حشر چشمہ

مشورہ عقل کے بجائے جذبہ محبت ہو بقول ورد سو رتھ کے کہ۔

۲) اگر نڈ علمائے اخلاق "سادہ آدمی" کے خیالات کا بہت حوالہ دیتے ہیں۔ لیکن اخلاقی سوالات میں

ان خیالات کا اعتبار بہت کچھ اس "سادہ آدمی" کی سمیرت پر مبنی ہے۔

۳) آگے چل کر باب ۵، ٹکو معلوم ہوگا، کہ بہت ہی کم مصنفین اخلاق ایسے ہیں جو نوع انسان کے

ترقی یافتہ حاسہ اخلاق کے خلاف جانیکے لئے تیار ہوں۔ اور خود کینٹ بھی یقیناً اس پر تیار نہیں۔

۴) کینٹ کے نقطہ نظر کی ایک عمدہ مثال "Religio Medici" میں سربراہی کا

یہ اعلان ہے، کہ "میں اپنے جہانی گو خیزت اس کی بندوق رفع کرنے کی خاطر نہیں دیتا، بلکہ

محض خدا کا ایک حکم سجالانے کی غرض سے ایسا کرتا ہوں۔" اب اس خیال کا مقابلہ ہم اس

اخلاق دوست آدمی کے خیال سے کر دجو لوگوں کو محض محبت و ہمدردی کی بنا پر فائدہ پہنچاتا ہے،

تو علامہ نظر آئے گا، کہ دوسرا خیال پہلے خیال سے کہیں زیادہ اعلیٰ ارفع ہے بلکہ یہ کہنا ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا

کہ اس قسم کی صورتوں میں آدمی کا فعل جس قدر زیادہ محبت پر مبنی اور اعلائے فرض کے خشک احساس

سے دور ہو، اسی قدر زیادہ بہتر و مستحسن ہوگا۔ لیکن پہلے اگلا ماحیہ دیکھو۔

باب  
فصل سوم

”دنیا میں ایسے لوگ بھی ہیں، جو یہ نہیں دیکھتے کہ تمہاری نظر ان پر ہے یا نہیں۔ وہ محبت و صداقت کی راہ میں صرف اپنی صدائے باطن پر بھروسہ کرتے ہیں۔ وہ بلا خوف و لرزہ لائٹ تمہاری خدمت کرتے ہیں، اور پھر یہ نہیں جانتے کہ خدمت کر رہے ہیں۔“

لیکن کینٹ کے خیال میں، (جو فرائض اخلاق کو صوری اصول عقل پر مبنی قرار دیتا ہے)، ایسا ہونا ممکن ہی نہیں۔ شہور شاعر شیگر جی کینٹ کے نظام کا ولادہ ہے، اُس نے اس نقص کو محسوس کیا، اور ایک نظم میں تعریفاً اس طرح ظاہر کیا ہے، اگر ایک شخص اپنی اخلاقی و شہادتی فلسفہ کینٹ کے قائل کے سامنے پیش کرتا ہے۔ کہ

”میں اپنے دوستوں کی خدمت کرتا ہوں، لیکن افسوس! اس میں محبت شامل ہوتی ہے اسلئے مجھ کو اندیشہ ہے، کہ یہ نیکی نہیں ہے۔“

اسکو جواب ملتا ہے کہ

”بس یہی اندیشہ تو اصل چیز ہے، اسی کو ترقی دے اور لوگوں سے محبت کے بجائے سخت نفرت کر، تب جا کر تم کراہیت کے ساتھ قانون اخلاق کے فرض کو پورا کر سکو گے۔“

اس میں شک نہیں، کہ یہ جواب حد سے زیادہ مبالغہ آمیز ہے، اسلئے کہ کینٹ نفرت

لے شیگر نے اس خیال کو اور بھی زیادہ فلسفیانہ انداز سے ادا کیا ہے۔ اپنی کتاب *und Wurd* *Ueber Anmuth* میں لکھتا ہے کہ ”آدمی لذت کو فرض کے ساتھ نہ منج کر سکتا ہے، بلکہ الہی کو جمع کرنا چاہئے اس کو عقل کی اطاعت میں اطمینان آنا چاہئے۔“ اس میں شک نہیں، کہ اس سب کو کینٹ کے پیش کردہ اصول کے خلاف انتہا پسندی کی دوسری حد پر نہایت آسانی کے ساتھ پہنچا دیا جاسکتا ہے، اور اس صورت میں غالباً کینٹ کی انتہا پسندی کم خطرناک ثابت ہوگی۔ مثلاً ماں باپ کا حد سے زیادہ لالچ پیار ان کے جذبہ شفقت کی بنا پر جائز نہیں ہو سکتا۔ زیادہ سے زیادہ ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں، وہ یہ ہے کہ محض فرض شناسی کے ساتھ اگر محبت و شفقت کا بند نہ بھی شامل ہو، تو آدمی اپنے فرائض کو زیادہ بخوبی سے انجام دے سکتا ہے۔ اور محبت کے ساتھ جو فرض ادا کیا جائے، اس کے فرض ہونے میں کوئی خرابی نہیں واقع ہو سکتی۔ بلکہ اعلیٰ فرائض، جو محبت کو مستلزم ہوتے ہیں، وہ تو عدم محبت کے ساتھ جمع ہی نہیں ہو سکتے، اور محض استقامت قانون کا خیال ان کو کاٹھ نہیں ادا کر سکتا۔ دیکھو کینٹ کی ”نظریۃ اخلاق“ کتاب ۲۔ باب ۵ نیز اوپر کتاب بادل کا باب ۳، فصل دیکھو۔



و کراہیت کی وجہ سے کیا معنی، محبت کی عدم موجودگی تک کو ضروری نہیں سمجھتا۔ تاہم یہ  
سچ ہے، کہ وہ جذبات پر مبنی اخلاق کو اخلاق نہیں تسلیم کرتا، بلکہ اس کے نزدیک اخلاق ہی  
ہے، جسکی بنیاد نامعنی احساسِ فرض اور تپش پر ہے۔

(ب) دوسرا تشدد کینٹ کے نقطہ نظر میں یہ ہے، کہ وہ اخلاقی احکام میں کسی استثنا  
کو رد نہیں رکھتا۔ حالانکہ بہتر سے بہتر حاسہ اخلاق کا یہ فتویٰ ہے، کہ کوئی حکم بھی ایسا نہیں  
چاہیے وہ کتنا ہی مقدس کیوں نہ ہو، جو حکم محبت کے، جو بعض مخصوص حالات کے اندر  
ساقط نہ ہو جاتا ہو۔ جیگر کی نے فحشہ کو خطاب کر کے کینٹ کے اس اصول سے نہایت  
جل کر اختلاف کیا ہے، کہ ہاں میں ملحد ہوں میں بے دین ہوں، جو باوجود اس ارادہ کے  
جو کسی چیز کا ارادہ نہیں کرتا، اس بات پر آمادہ ہوں، کہ ڈیسٹرٹوٹو کی طرح جھوٹ بولوں، پائیلیس  
کی طرح دھوکا دوں، ٹولین کی طرح قتل کروں، ایا مینڈاس اور جان ڈی وٹ کی طرح قانون شکنی  
اور دروغ حلفی کا مرتکب ہوں، آنٹو کی طرح خود کشی کروں، اور ہانڈلوم السبت میں اناج  
کی بالیاں ملوں، محض اسلئے کہ میں بھوکا ہوں، اور اس لئے کہ قانون انسان کی خاطر  
بنا ہے، انسان قانون کی خاطر نہیں بننا ہے۔ میں یقیناً بے دین ہوں، اور ایسے  
فلسفہ نیز اسکی ہستی پر رد و نوں کو منسخر جانتا ہوں، جو مجھ کو ان چیزوں کی بنا پر بے دین کہتا ہے۔

لہٰذا یہ بات یاد رکھنے والی ہے، کہ خود تجھے نے باوصف کینٹ کے پیرو ہونے کے، اس کے  
میں مقولہ پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا ہے، وہ یہ ہے، کہ ”ضمیر کی لفرشیں وہم ہے“  
اور اتباعِ ضمیر، کہ وہ اخلاق کا سب سے اعلیٰ اصول قرار دیتا ہے۔ مزید برآں وہ ضمیر کو  
کوئی ایسا اصول نہیں سمجھتا جو محض صورتی احکام وضع کرتا ہے، بلکہ ساتھ ہی یہ حکو عقلی ترقی کی راہ پر بڑھنے  
کا حکم کرتا ہے۔ لہٰذا تجھے کو وہ اصل اس تصور کی ارتقا کے مسلک کا ناٹندہ سمجھنا چاہئے، جس کا آگے  
باب ۵ میں ذکر آئے گا۔ اسی بنا پر مینٹ نے لکھا، کہ تجھے تو حقیقت خود جیگر کی کا ہم خیال ہے، اس نے  
پناہ لے لے، حق فرض کر لیا، لفظ ”اخلاق“ صفحہ ۲۶، کیونکہ جیگر کی بھی دل یا انفرادی حاسہ اخلاق  
ہی کو مرجع قرار دیتا ہے۔ البتہ تجھے کی مراد ”ضمیر“ سے رہنمائی کا ایک عقلی اور کلی اصول تھا، جو محض دل  
یا حاسہ اخلاق سے نہایت ہی مختلف شے ہے۔ دیکھو ”تجھے“، مصنفہ ایڈیشن صفحہ ۱۴۳،  
سمہ کہ ”تاریخ فلسفہ“ صفحہ ۲۴، ۲۵، ارڈین کی ”تاریخ فلسفہ“ جلد دوم صفحہ ۵۱-۱۶۔

باب  
تیسرا

کیونکہ میرے باطن کا یہ مقدس ترین اذعان ہے، کہ ایسی صورتوں میں قانون عقل سے تجاوز نہ  
انسان کا مخصوص شاہی حق، اور اسکی الہی فطرت و عظمت کی دستانہ ہے۔ جیکو بی کے  
تزیینات انسان پر اندھے پن کے ساتھ قانون کی پیروی واجب نہیں، اسکو حق ہے،  
کہ عقل کے حکم کا مرافعہ دل کی عدالت میں کرے، کیونکہ دل ہی ایک ایسی شے ہے جس  
کے خیالات لائینی نہیں ہوتے۔ وہ کہتا ہے، کہ کینٹ کا "فلسفہ ماورائیت میرے  
سینہ سے دل کو نکال کر نہیں پھینک دے سکتا، کہ اسکی جگہ پر خالص ایغوئیست یا  
انائیت کو رکھ دے۔ میں محبت کی زنجیروں سے رہائی کا روادار نہیں، کہ صرف کبر و خودی  
کو رحمت سمجھوں۔"

جیکو بی کا خیال کس حد تک حق بجانب ہے، یہ آگے چل کر معلوم ہوگا۔ حقیقت امر یہ ہے،  
کہ کینٹ کی طرح جیکو بی کا خیال بھی صرف ایک طرف ہے۔ دونوں افراط تفریط کی حد پر ہیں۔  
البتہ جیکو بی کی اس دوسری طرف کی انتہا پسندی سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے، کہ کینٹ کے  
اصول کی یہ قطعاً خامی اور بجا سختی تھی، کہ وہ اپنے اخلاقی احکام میں کسی استثناء کی گنجائش  
نہیں رکھتا۔ جیکو بی کے خیالات کو الگ رکھ کر بھی یہ صاف نظر آتا ہے، کہ کینٹ کا دعویٰ  
حد سے گزرا ہوا ہے۔ کیونکہ روزمرہ کی زندگی میں ہرکو بھترے افعال ایسے ملتے ہیں، جو  
صرف مستثنیات ہونے ہی کی بنا پر روا ہیں۔ ایثار و قربانی کی بہت سی صورتیں ہیں، کہ اگر ہر  
شخص انکو کرنے لگے، تو وہ جائز نہیں رہ سکتیں۔ اگر ایک شخص اپنی ساری زندگی کسی بڑے  
کام کے لئے وقف کر دے، تو یہ ایسے مستحسن ہے، کہ بہت کم لوگ ایسا کرتے ہیں۔  
یا تاجر کی مثال لے لے کہ اگر ہر شخص شادی نہ کرے تو انسانی نسل ہی منقطع ہو جائے۔ لہذا اس  
بنا پر اگر کوئی آدمی اتنا بے جنس کی کسی خدمت کے لئے شادی نہیں کرتا، تو کینٹ کے  
اصول سے وہ مرتکب تناقض ہوگا۔ تاہم یہ ایک بدیہی بات ہے، کہ ہر شخص کے لئے  
بلا استثناء شادی کرنا فرض نہیں ہے، بلکہ بعض صورتوں میں بعض لوگوں کا مجرد ہونا ہی

۱۔ دیکھو سبرنگ کی "متابج اخلاقیات" کتاب ۲ باب ۵ اور کینٹ کی "نظریۃ اخلاقیات" سہولت  
یہاں غالب علم کو یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے، کہ تناقض کہاں واقع ہوتا ہے، یعنی وہ اصول میں داخل ہوتا  
ہے، نہ کہ محض اس کے نتائج میں۔



فرض ہوتا ہے۔ اور وہ بھی نسل انسانی ہی کے کسی فائدہ کے لئے۔

لہذا معلوم ہوا کہ اس معنی میں کینٹ کا اصول ضرورت سے زیادہ سخت اور تشدد آمیز ہے۔ لیکن اگر دوسرے معنی لئے جائیں تو یہ حد سے زیادہ سست اور ڈھیلہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہر وہ شئی جائز ہو جائے گی، جس کے عالمگیر ہونے کو ہم اپنے مخصوص حالات کی قید کے ساتھ چاہ سکتے ہیں، اور اس میں تمام دنیا کے افعال آجاتے ہیں۔ بجز ان کے، جنکے لئے سرے سے کوئی بھی عقلی حیلہ نہ مل سکتا ہو۔

۵۔ کینٹ کے اصول تنقید بالا سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے، کہ کینٹ کا اصول سراسر بے معنی ہے، بلکہ ایک معنی کر کے کسی فعل کے صواب و خطا کی جانچ کی یہ سوال پوری کسوٹی ہے، کہ اس کو برابر نباہا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اس لحاظ سے اخلاقی فعل ذہنی حیات کے مشابہ ہے۔ کیونکہ استواری کے ساتھ نہ تو ذہنی یا فکری غلطی کو شروع سے آخر تک نباہا جاسکتا ہے، اور نہ گناہ کو۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں محض صورت ہی استواری یا توافق کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہم کسی خیال پر، جب تک تمنع ہی خیال پیش نظر ہے، استواری کے ساتھ قائم رہ سکتے ہیں۔ اسکی غلطی و ناہمواری صرف اس وقت واضح ہوتی ہے، جب ہم اسکو مجموعی نظام عالم کے ساتھ لے چلنا چاہتے ہیں۔ یہی حال حیات اخلاق کا ہے، کہ ایک غلط اصول عمل کو، جب تک صرف اسی پر اور اسکے قریبی نتائج پر نظر ہے۔ ہم استواری کے ساتھ نباہ سکتے ہیں، بلکہ یہ تک چاہ سکتے ہیں کہ دوسرے بھی ایسا ہی کریں۔ لیکن جیسے ہی ہم اس سے آگے بڑھتے ہیں، اور مجموعی نظام حیات سے اسکو ملا سکتے ہیں،

۱۔ مثلاً ایک بدعنوان آدمی اپنی بدعنوانی کو یہ کہہ جائز کر لے سکتا ہے، کہ وہ اس اصول پر کاربند ہے، کہ ایک ہوشیار آدمی کو احمق آدمی کے دھوکا دینے کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ اگر اسکو خود اپنی ہوشیاری پر کامل اعتماد ہے، تو وہ اس اصول کے عالمگیر ہونے کو آسانی سے چاہ سکتا ہے، اور ساتھ ہی صرف ایسے مذکورہ بالا قید کے ماتحت وہ دوسروں کے حقوق کی حرمت کے عام اصول کا بھی قائل رہ سکتا ہے۔

۲۔ خود اس نظام حیات پر بحث یہ کہہ کر ہوگی۔ آگے چل کر ہکو معلوم ہوگا کہ زندگی ایک ارتقاء و نمو ہے۔ لہذا یہ مکمل نظام کی صورت میں ہمارے سامنے نہیں ہو سکتی، اور جس شئی کے ساتھ تطابق و استواری ہکو قائم رکھنی ہے، وہ اسی نمود ارتقا کا خیال ہے۔

بات  
نفل نمونہ

تو فوراً ہی نظر آنے لگتا ہے، کہ اُسکے عالمگیر بنانے کا ارادہ ہم نہیں کر سکتے۔ بات یہ ہے، کہ فعل خود اپنی ذات کے منافی نہیں ہوتا، بلکہ مجموعی نظام حیات کی جو مدت ہے، اس کے ساتھ میل نہیں کھاتا۔ لہذا اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اس کے جاننے کی کیا صورت ہے، کہ کون سا فعل اس و مدت کے مطابق ہے اور کون سا منافی؟ اور اس حیثیت سے ہم کس فعل کے عالمگیر ہونے کو چاہ سکتے ہیں، اور کس کو نہیں؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے محض صوری استواری و مطابقت کافی نہیں ہے۔ بلکہ ہکو اپنی خواہشوں کی حقیقت و نوعیت پر غور کرنا ہو گا، یعنی صاف اور صورت دونوں سے کام لینا پڑے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ ہکو اُس ذات یا نفس کی حقیقت جاننی ہوگی، جس کے ساتھ تطابق پیدا کرنا ہے۔

## تعلیق متعلق کینٹ

بریتانیلی نے ٹھیک لکھا ہے، "مباحث اخلاقیات" مقالہ ۴، "کینٹ فرض بلکہ فرض علم کا قائل ہے (یعنی فرض فرض کے لئے کرنا چاہئے۔ م، اور اس کا مقابلہ افادیت سے کیا ہے (مقالہ ۳)، جس کو وہ لذت برائے لذت سے تعبیر کرتا ہے۔ اسی طرح

لہ یہاں یہ بات خیال رکھنے والی ہے کہ کسی حد تک کینٹ بھی اسی نقطہ نظر کے قریب پہنچ گیا تھا جسے صاف اپنے اس خیال میں کہ انسانیت غایت مطلقہ ہے اور اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ تمام ذہنی عقل ہستیاں ایک مملکت غایات ہیں۔ دیکھو "الطبیات اخلاق" سنکشن ۲، ایڈٹ کا ترجمہ صفحات ۴۶-۴۷۔ لیکن کینٹ کے نظام کی ہمہ گیر شمولیت نے، اسکو اس خیال کی پوری اہمیت تک نہ پہنچنے دیا۔ اور اسکا اصول پھر حال صومیت سے آگے نہ بڑھنے پایا۔ دیکھو کیرک کی کتاب "کینٹ کا فلسفہ استفادی

جلد دوم صفحات ۴۱۸-۴۲۶۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ "فرض برائے فرض" کے متعلق اس بات میں بریتانی نے جو کچھ لکھا ہے، وہ کینٹ کے نظریہ کا صحیح بیان نہیں ہے، نہ بریکل کا مقصود کینٹ کی ترجمانی ہے۔



پروفیسر ڈیوی نے "اخلاق اخلاقیات" مفہوم میں لکھا ہے، کہ کینٹ کا نظام نفس  
 صوری اخلاقیات کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور ایسا نظریہ ہے، جسکی رو سے خیر  
 نہ صرف خود ارادہ میں محدود ہے، بلکہ اس ارادہ کو کسی غایت و مراد سے (یعنی جبکہ ارادہ  
 کیا جاتا ہو) قطعاً کوئی تعلق نہیں ہے۔ "سٹر بیورپٹ نے "اخلاقیات اخلاقیات"  
 صفحہ ۱۱۲) بھی بریڈلی اور ڈیوی دونوں کے حوالہ کے ساتھ، کینٹ کے نظریہ کی قریباً  
 یہی تعبیر کی ہے۔ لیکن بریڈلی نے اس نظریہ کا افادیت سے جو مقابلہ کیا تھا، اس میں  
 بیورپٹ نے ڈانٹنا پسندی سے کام لیا ہے۔ حتیٰ کہ کینٹ کے خیال الخیر برنگی تعبیر کیلئے  
 اس نے "غایت بصورت اشیا و نفس" کا عنوان اختیار کیا ہے۔ جو میرے نزدیک  
 مبالغہ ہے۔ کینٹ کا یہ خیال بے شک تھا، کہ ہر کو اپنا فرض خالص قانون عقل کی پیروی  
 میں ادا کرنا چاہئے، نہ کہ کسی لذت کی امید سے، لیکن جہان تک میں سمجھتا ہوں اس نے  
 یہ کنایہ بھی نہیں کہا ہے، کہ لذت کی خواہ مخواہ عدم موجودگی کوئی نفیلت ہے۔  
 بلکہ بنیاد اسکے گو وہ یہ تو نہیں سمجھتا کہ مسرت ظہنی نیکی کا راجی کا براہ راست مقصد  
 ہونا چاہئے تاہم یہ ماننا ہے کہ انسان کے لئے کمال خیر برتر وہی ہے، جس میں نیکی و  
 مسرت دونوں شامل ہوں، (البتہ مسرت کو نیکی کے ماتحت رہنا چاہئے)۔ بلکہ وہ تو  
 یہاں تک گیا ہے، کہ اگر ہمارے پاس یہ یقین کرنے کے وجوہ نہ موجود ہوں، کہ بالآخر  
 نیکی و مسرت دونوں متحد ہو جاتے ہیں، تو اخلاق کی بنیاد ہی منہدم ہو جائیگی۔ چنانچہ  
 لکھا ہے، کہ "ہمارے علی راس الفضائل میں، یعنی جسکو ہمارا ارادہ پورا کر سکتا ہے، نیکی  
 و مسرت دونوں اس طرح لزوماً آمیز ہیں، کہ خالص عقل علی ایک کو دوسرے کے ساتھ ملے  
 بغیر فرض ہی نہیں کر سکتی اب اس لزوم آمیزش و ترکیب کی وجہ کہ ہر ترکیب میں ہوتا ہے  
 وہی صورتیں ممکن ہیں، تحلیل یا تو کیجیے۔ یہ تو معلوم ہو چکا ہے، کہ تحلیل نہیں ہو سکتا لہذا  
 ترکیبی ہوگا، ترکیبی میں بھی! تنصیف تحلیل یعنی علت سلول کا علاوہ لزوم، کیونکہ اسکا تعلق  
 عملی خیر یعنی ایسی خیر سے ہے، جو عمل کے ذریعہ سے ممکن ہے۔ لہذا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے،

لے "اخلاق عملی عقلی" ( Critique of Practical Reason ) حقہ اقل - ایک

پہ فصل ۱ - کینٹ کی "نظر یہ اخلاقیات" مترجمہ ایبٹ - میراڈیش صفحہ ۲۹ -

عہ یعنی براہ راست - مسرت نیکی میں داخل ہے، اور نیکی مسرت میں -

باب  
فصل سوم

کہ خواہش مسترت یا تو نیکی کی محرک ہو، یا نیکی اسکی علت فاعلی ہو۔ پہلی صورت قطعاً ناممکن ہے، کیونکہ جو اصول مسترت ذاتی کی خواہش کو موجب ارادہ قرار دین، وہ اخلاقی اصول ہرگز نہیں نہ ان پر نیکی کی بنیاد قائم ہو سکتی ہے۔ لیکن دوسری صورت بھی ناممکن ہے اسلئے کہ دنیا میں ارادہ کی نتیجہ کی حیثیت سے علل و محمولات کی علی وابستگی ارادہ کی اخلاقی نوعیت کے تابع نہیں ہوتی، بلکہ یہ موقوف ہوتی ہے، قوانین فطرت کے علم اور ان کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کی جسمانی قوت پر۔ لہذا اخلاقی قوانین کی انتہائی موثرگانی کے باوجود بھی ہم مسترت کا نیکی کے ساتھ کوئی ایسا لازمی ربط نہیں دریافت کر سکتے، جو اس اصول انفضائی کے شایاں ہو۔ لیکن چونکہ اس راس انفضائی کی ترقی دیکھتے تھیں میں مسترت و نیکی کا لازم داخل ہے، ہمارے ارادہ کا طبعی اقتضا ہے، اور قانون اخلاق کے ساتھ غیر منطک طور پر وابستہ ہے اسلئے اول الذکر کے عدم امکان سے ثانی الذکر کا بطلان آپ سے آپ ہو جاتا ہے۔ لہذا اگر خیر برتر عقلی قواعد سے ممکن نہیں ہے، تو پھر قانون اخلاق جو اس خیر برتر کی ترقی کا حکم کرتا ہے وہ بھی محض خیالی مقاصد کی طرف راجع اور اسی لئے لازماً باطل ٹھہر گیا۔

لہذا کینٹ کے نزدیک نیکو کار آدمی کا برترین مقصد نقطہ قانون عقل یعنی توافقی صورتی کے قانون کی متابعت ہے۔ نیکی صسرات کی خاطر نہیں، بلکہ خالص ہوائے فرض کی خاطر کرنی چاہئے۔ کیا نفس کی تلقین بس اسی معنی میں کرتا ہے۔ وہ ایثار نفس کو مقصد نہیں قرار دیتا۔ مقصد صرف قانون کی متابعت اور عقل کی پیروی ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ سمجھتا ہے، کہ گونیکو کار آدمی مسترت کا قصد نہیں کرتا، تاہم انسان کی کامل فلاح میں نیکی اور مسترت دو نو چیزیں داخل ہیں۔ اور اگر ہمارے پاس یہ یقین کرنیکی کوئی وجہ نہ موجود ہو،

لہ کینٹ اسی کا منکر ہے اور صرف اسی معنی کر کے اسکو ناسک (نفس کش - م)، یا ایثار نفسی کا قائل کہا جاسکتا ہے۔ فلاح کامل مقابل ہے فلاح برتر کے خیر برتر عبارت ہے نیکی سے، اور خیر کامل (نیکی) مسترت سے۔ دیکھو "انتقاد عقل علی" حصہ اول، کتاب ۲، باب ۲ (متبرجایہ صفحہ ۶۰۶)۔ اس مسئلہ پر کینٹ کے خیال کی تحقیق کے لئے دیکھو کیرڈ کی کتاب "کینٹ کا فلسفہ انتقادی" کتاب ۲، باب ۵، جلد ۲ صفحات ۲۸۹-۳۱۴۔



کہ آخر میں جا کر یہ دونوں ایک ہو جاتی ہیں، تو خود اخلاق ہی کا استیصال ہو جائے گا۔ کیونکہ اخلاق کی بنیاد اقتضا و عقل پر ہے، اور حصولِ راس الفضا ئل کا امکان بھی عقل ہی کا ایک اقتضا ہے۔ اگر ثانی الذکر اقتضا وہم و خام خیالی ہے، تو اول الذکر بھی باطل ہو جائیگا۔ کینٹ نے اس اشکال کو جو خدا کے فرض سے حل کیا ہے، جو اس کے نزدیک امکانِ راس الفضا ئل کی لازمی شرط ہے۔

بہر حال اس سے متناہی معلوم ہو جاتا ہے، کہ کینٹ اختیارِ نفس کو مقصد نہیں سمجھتا۔ بلکہ اصل یہ ہے کہ علماء اخلاق کا کوئی سنجیدہ گروہ بھی ایسا نہیں کہ اختیارِ نفس کو مقصد قرار دیتا ہو۔ منہج نے بے شک دکم از کم دو ان کی تعبیر کے مطابق، اپنے طریقِ افادیت کا مائیل ٹاسکلی اصول سے کیا ہے، اور اس اصول کی نسبت لکھا ہے، کہ "جو لوگ اس کے پیرو ہیں وہ لذات کو سخت نفرت و دہشت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ اس لطیف ولذت کی ہر چیز کو مکروہ اور گناہ خیال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اخلاق کی بنیاد ترک لذت پر ہے، اور نیکی نام ہے نفس کشی کا۔ مختصر یہ کہ قائلین افادیت کے برعکس وہ ہر ایسی چیز کو ممدوح سمجھتے ہیں جو سرت کو گھٹاتی ہے، اور ہر ایسی چیز کو مذموم جانتے ہیں جو اسکو بڑھاتی ہے۔" لیکن یہ تعبیر کینٹ کے اصول پر کسی طرح نہیں صادق آتی، نہ بعض اختیار پسند کلیہ کے نکال دینے کے

۱۔ اس مسئلہ پر کینٹ و بلکر کا توار و خیال قابلِ لحاظ ہے، دیکھو جوگ کی تاریخ اخلاقیات "صفحات ۱۹۵-۱۹۶۔ لیکن بلکر کی نسبت کینٹ نے اس دشواری کو بہت زیادہ تعین و تمسک کے ساتھ بیان کیا ہے۔ نیز کینٹ نے اس کے حل کی جو کوشش کی ہے، وہ بھی بہت زیادہ عمیق نظری پر مبنی ہے۔

سکشن ۷۔ رابرٹ صوف ۲۲۱۔

یہ کینٹ

۲۔ نظریہ قانون سازئی (Theory of Legislation) باب ۲۔ نیز اصول اخلاق "Principles of Morals & Legislation"

۳۔ بے شک Methodology of Pure Practical Reason (متبر پر آئیت صفحہ ۵۳) میں کینٹ کا یہ جملہ ہے، کہ "نیکی کی ساری قیمت یہ ہے کہ اس کے لئے بہت کچھ اٹھا کر ناپڑتا ہے۔" لیکن قرینہ مقام ہے صاف معلوم ہوتا ہے، کہ اس کا مقصد صرف یہ ہے، کہ اختیارِ غلو صحرک کا پتہ لگتا ہے۔

بات  
نقل سوم

بعد علماء اخلاق کا کوئی اور ہی فرقہ اس کا قائل ہے۔ خود منتقم نے بھی اس ضمن میں بعض علماء مذہب اور جانشینوں Jansenists کے علاوہ کسی فلسفی مصنف کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ رواقیہ ٹیم (جن سے یقیناً کینٹ کا اصول بہت کچھ لٹا جلتا ہے) ایشیا رست کو بذات خود کوئی خیر نہیں تصور کرتے تھے۔ بلکہ بخلاف اس کے، جیسا کہ خود کینٹ نے بیان کیا ہے، رواقیہ اور پیروان اپیکورس دونوں نیکی کو عین مسرت قرار دیتے تھے۔ البتہ پیروان اپیکورس یہ کہتے تھے، کہ طلب مسرت نیکی ہے، اور رواقیہ کا مسلک یہ تھا کہ نہیں طلب نیکی مسرت ہے۔

میرے اور میورٹز کے باہم اس مسئلہ میں بظاہر جو خفیہ سا اختلاف نظر آتا ہے اس تعلیق سے اپنے اختلاف خیال پر زور دینا مقصود نہیں تھا، بلکہ یہ دکھانا کہ اصولاً ہم دونوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر تم میورٹز کی کتاب "فناصل اخلاقیات" الٹ کر دیکھو، تو تمکو خود معلوم ہوگا کہ یہ اختلاف محض سطحی ہے۔ اور گو میورٹز نے کینٹ کے اصول اخلاقیات پر بحث کا عنوان "مقصد بصورت ایشیا رنفس" رکھا ہے، اور اسکو نام کی اصول اخلاق کی ایک تعبیر قرار دیا ہے، تاہم کینٹ کے اساسی اصول پر اُس نے جو بحث کی ہے، وہ میں سمجھتا ہوں کہ اس سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے، جو کتاب ہذا میں اُوپر کی گئی ہے۔ لہذا مجھکو تو یقین ہے، کہ ہمارا یہ اختلاف زیادہ تر محض لغوی ہے۔ یہاں یہ بیان کر دینا مناسب ہوگا، کہ شلر نے جو اعتراضات کئے تھے (جسکا اوپر

فصل ۱۳ میں ذکر آیا ہے)، اُن کے ایک جز کا کینٹ نے اپنے رسالہ Religion within

the Bounds of mere Reason ((مذہب محض عقل کے دائرہ میں ہے))

۱۔ دیکھو سمبوگ کی "تاریخ اخلاقیات" صفحات ۲۳-۳۰۔

۲۔ رواقیہ کے مسلک کیلئے سمبوگ کی "تاریخ اخلاقیات" صفحات ۷۰-۸۵ دیکھو۔

۳۔ کینٹ کا فلسفہ اعتقادی "از گریڈ" جلد دوم صفحات ۲۲۲-۳ وغیرہ۔

۴۔ "استفاد عقل عملی" حصہ اول کتاب ۲ باب ۲ (ترجمہ ایسٹ - صفحہ ۲۰۸)

۵۔ یا کم از کم ایک خاص قسم کی مسرت، طلب نیکی میں لازمی ہے۔ دیکھو "تاریخ اخلاقیات" صفحات ۸۳-۸۴۔

۶۔ نیز Metaphysical Elements of

Ethics

ترجمہ ایسٹ صفحات ۳۱۲-۳۱۳۔



میں جواب دیا ہے۔ اس میں اُس نے تسلیم کیا ہے، کہ ایک کامل نیکو کار آدمی نیک کاموں کا عاشق ہوتا ہے، اور ان کو لذت کے ساتھ انجام دیتا ہے۔ لیکن اس عشق و محبت اور لذت کو وہ احساس فرض کا محض نتیجہ سمجھتا ہے جو محض احساس فرض کی مانتی میں کام کرتا ہے، اس کو بعد کو تہدیک اداائے فرض میں لذت ملنے لگتی ہے۔ اس اعتراف سے اعتراضات کے زیادہ سخت حجت کی قورافت ہو جاتی ہے، لیکن قانون عقل اور جذبات محبت کے مابین ہلک دہائی اب بھی قائم رہتی ہے۔ یعنی اچھی سیرت کے بجائے محض اچھے ارادہ پر زور دینے کا نقص ہر حال باقی رہ جاتا ہے۔ دیکھو اوپر کتاب اول باب نمبر ۲۔

## باب چہام

معیار بہ صورت مرت

اتمہید۔ کینٹ کے حکم علی الاطلاق کا نقص تو اوپر کے باب میں معلوم ہو چکا۔ اس کا مادہ صرف یہ تھا، کہ ہم کو اپنے افعال پر شخصی و انفرادی نقطہ نظر سے حکم نہ لگانا چاہیے، بلکہ یہ دیکھنا چاہیے، کہ وہ عالمگیر بنائے جاسکتے ہیں، یا نہیں، اور اسی عالمگیر نقطہ نظر یا نفس کلی کے مطابق عمل کرنا چاہیے۔ یہ اصول محض صورت ہی صورت ہے اب دیکھنا ہے کہ اس صورت کا مادہ دیوولی کیا ہو سکتا ہے، یعنی اس نفس کلی

نے خصوصیت کے ساتھ جوابات یاد رکھنے والی ہے، وہ یہ ہے کہ کینٹ کا سارا زور اُس پر ہے کہ فرض کو رغبت کی بنا پر نہ ادا کرنا چاہیے، لیکن وہ اس کا ہرگز مدعی نہیں کہ اداائے فرض میں رغبت نہ پائی جانی چاہیے۔ لہذا اُس کو ناسکی کہنا بجا نہیں۔

یہ محض صورت ہی صورت ہونے کے یہ معنی نہیں، کہ میں اس کی عملی اہمیت کا منکر ہوں۔ بلکہ عملی زندگی میں ہم برابر اپنے اور دوسروں کے افعال پر بعض ایسے معیاروں کی رو سے حکم لگایا کرتے ہیں، جو عالمگیر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے، اور کینٹ کا اصول اس خطرناک غلطی سے ہم کو بچا سکتا ہے۔ برائے کتاب  
American Common wealth  
جمہوریت امریکہ،

کی حقیقت کیا ہے، اور اسکی تعبیر کیونکر ہوتی ہے۔  
 ۲۔ اعلیٰ و ادنیٰ عوالم | اخلاقیات کا یہ تقریباً ایک مسلمہ اصول ہے، کہ ارادہ کی بعض صورتیں، بعض سے بہتر و اعلیٰ ہوتی ہیں جس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ بعض خواہشیں یا عوالم خواہش بعض سے بہتر و اعلیٰ ہیں۔ لہذا یہ ایک تحقیق طلب مسئلہ بن جاتا ہے، کہ کسی خواہش یا عالم خواہش کو کیوں بہتر و اعلیٰ سمجھا جاتا ہے

بقیہ ماحشیہ صفحہ ۱۷۶۔ باب کے ایک اقتباس سے جو درج ذیل ہے، امید ہے، کہ اس خطرہ کی کافی توضیح ہو جائیگی۔ وہ لکھتا ہے، کہ تمام پیشہ والے اپنے لئے بالاطبع ایک مخصوص ضابطہ قوانین بنالیتے ہیں، جو عام قوانین سے کم سخت ہوتا ہے۔ جس طرح ہر پیشہ والا بعض چیزوں کو اس لئے غلط سمجھتا ہے، کہ یہ اسکی پیشہ مخصوص آداب کے خلاف ہوتی ہیں، گو بجائے خود وہ بے ضرر ہوں، اسطرح وہ بعض ایسی چیزوں کو صریح بھی سمجھتا ہے جو بجائے خود مذموم ہوتی ہیں۔ تجارت کی دنیا میں اجنبی کمیشن کے معاملہ میں کیسے کیسے مذموم حیلوں سے کام لیتے ہیں، اور جب عدالت اُن کے ناماً بزمنافع کو وہیں دلاتی ہے تو ان کے ہم پیشہ بھائیوں کو یہ عجیب بات معلوم ہوتی ہے۔ ابھی تھوڑے عرصہ پیشہ رنگ انگریزی یونیورسٹیوں میں یہ دستور تھا، جو شخص ایم۔ اے کی سند حاصل کرتا تھا، اسکو کلیسا انگلستان کی انٹالیٹس دفعات پر دستخط کرنے پڑتے تھے۔ حالانکہ ان میں سیکڑوں اشخاص ایسے ہوتے تھے، جو ان مذہبی عقائد پر قطعاً ایمان نہیں رکھتے تھے، اور بالاعلان کہہ دیتے تھے، کہ وہ انکو نہیں مانتے ہیں، لیکن پھر بھی افغرو میں ایک آدمی بھی اب نہ تھا، جو ان جھوٹی دستخط کرنیوالوں کو برا سمجھتا ہر پیشہ و اخلاق کے بعض مسلمہ اصول کی خلاف ورزی کامرکب ہوتا ہے، لیکن پھر بھی اپنے پیشہ کے فحائل روایات کو بیداع سمجھکر سراپا رہتا ہے۔ اہل پیشہ کی طرح یہی حال اکثر عام افراد کا بھی ہے، کہ وہ اپنے اوپر اپنے ہی نقطہ نظر یعنی اپنی ہی حالات اور گزشتہ افعال کی رد سے حکم لگاتے ہیں اور اس طرح گویا ہر فرد بشر خود اپنے تجاوزات و انحرافات کے لئے اپنے دل میں نسبتاً ایک ایسا نرم ضابطہ اخلاق بنالیتا ہے، جو دوسروں کے لئے روا نہیں رکھتا ہے۔ ہم میں سے ہر شخص جانتا ہے، کہ جس خطا کا آدمی خود اکثر مرکب رہا ہے، اس کو اتنا بڑا جرم نہیں سمجھتا جتنا اس خطا کو جس کا کوئی دوسرا ارتکاب کرتا ہے، اور وہ خود اس سے محفوظ رہا ہے، یہی حال اقوام کا بھی ہے اس بیان میں گو کسی قدر سنگینیت ہے، تاہم زیر بحث حقیقت کی توجیح کافی حد تک ہو جاتی ہے۔



اس سوال کی ماہیت اس کے ایک جواب سے امید ہے کہ اچھی طرح واضح ہو جائیگی۔ یہ تو ایک کہلی ہوئی بات ہے، کہ بعض عوالم زیادہ محیط و وسیع تر ہوتے ہیں۔ مثلاً جو شخص اپنے افعال میں اپنی ذات کے بجائے اپنی قوم کی مسرت کا لحاظ رکھتا ہے، اس کا نقطہ نظر اس آدمی سے وسیع تر ہوتا ہے، جو محض وقتی مسرت کا خیال کرتا ہے۔ جبکہ ہمارے افعال کا نقطہ نظر تنگ ہوگا، اسی قدر ان میں تناقض و منافات واقع ہوگا۔ اگر ہمارے کسی فعل کا عالم محض وقتی ہے تو اس وقت کے گزرنے کے ساتھ یہ عالم بھی فنا ہو جائیگا، اور بعد کو جس عالم کی مانتی میں ہمارا دوسرا فعل صادر ہوگا، وہ اس سے مختلف اور بہت ممکن ہے کہ تناقض ہو۔ بخلاف اس کے اگر ہمارے افعال کا عالم وسیع و محیط ہو، تو ہم اپنے نقطہ نظر کو زندگی بھر بلا ارتکاب تناقض قائم رکھ سکتے ہیں۔ اور دوسرے کے افعال پر بھی اس سے حکم لگا سکتے ہیں۔ لہذا اس معنی کے ایک وسیع تر عالم کو اعلیٰ و بہتر بھی سمجھا جاسکتا ہے، کیونکہ اس سے ہمارے افعال میں توافق و ہموا رہتی رہتی ہے اس سے ہم کو ایک حد تک تو معلوم ہو گیا، کہ ایک عالم دوسرے عالم سے کیوں بہتر یا اعلیٰ خیال کیا جاتا ہے۔ تاہم ابھی پوری طرح بات صاف نہیں ہوئی ہے۔ اس لئے کہ بعض اوقات جس عالم کو کسی دوسرے عالم پر ترجیح دیجاتی ہے، وہ اس سے وسیع تر نہیں نظر آتا۔ ان صورتوں میں وجہ ترجیح کیا ہوتی ہے اس پر ہم آگے چل کر غور کریں گے۔ اصل مسئلہ کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے اس ایک ظاہری وجہ ترجیح کا بیان کر دینا مناسب تھا۔ ظاہری اس لئے کہ بعد کو اس کی تالیف کرنا پڑیگی۔ مگر اخلاقیات ایک ایسا مضمون ہے کہ جس میں غلط نظریات بھی بار بار قیام پاتے ہیں مفید علم ہو رہے ہیں، جب تک صحیح ہے۔

جب کسی خواہش کا مقصد پورا ہو جاتا ہے، تو اس کی تشفی ہو جاتی ہے، اور اس تشفی سے ایک خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے، جسکو لطف، لذت یا مسرت کا احساس کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ مقصد نہیں پورا ہوتا، تو کلیف و الم یا بے لطفی کا ناگوار احساس پیدا ہوتا ہے۔ اب اگر ہمارا عالم عمل وسیع ہے، یعنی ان خواہشوں کو محیط ہے، جس کا ہماری زندگی میں ابرار عائد ہوتا رہتا ہے، تو اس کے مطابق عمل کرنے سے ہماری خواہشوں کی کثرت کے ساتھ تشفی ہوتی رہیگی اور لذت کے احساسات زیادہ ہوں گے۔

بجلاف اس کے اگر ہمارا عالم عمل تنگ ہے، یعنی ایسی خواہشوں پر مشتمل ہے،  
 چکا بکثرت اعادہ نہیں ہوتا رہتا، تو ہکو لازماً تشفی کے بہت ہی کم مواقع حاصل  
 ہوں گے اور مؤلم احساسات سے زیادہ دوچار ہونا پڑیگا۔ لہذا بظاہر یہ کہنا درست  
 معلوم ہوتا ہے، کہ چونکہ ہمارا مقصد خواہشوں کی تشفی ہوتی ہے، اسلئے بہترین  
 مقصد وہ ہوگا، جو تعداد کے لحاظ سے زیادہ سے زیادہ لذات اور کم سے کم  
 آلام کا باعث ہو۔ اس طرح ہکو اعلیٰ و ادنیٰ عوالم کے امتیاز کا ایک معیار مل جاتا ہے۔  
 جسکی تہ سے اعلیٰ ترین عالم وہ ہوگا، جو زیادہ سے زیادہ لذات اور کم سے کم آلام کا  
 منشا ہو یا زیادہ صحیح یہ ہے، کہ اعلیٰ ترین عالم وہ ہے، جو زندگی بھر کے لئے بڑی سے  
 بڑی مسرت کا ضامن ہو اور اگر ہم اپنے ساتھ دوسروں کو بھی شامل کر لیں تو یہ کہا جائیگا،  
 کہ بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت کا خیال، اعلیٰ ترین مقصد ہے۔ ہمیں  
 سے لذتیت کی بحث پیدا ہوتی ہے۔

۴۔ اصنافِ لذتیت | لذتیت اُن نظریات کا نام ہے، جو مسرت یا لذت کو زندگی  
 کا برترین مقصد قرار دیتے ہیں۔ انگریزی میں اسکو ٹیڈا نزم کہتے ہیں۔

کہتے ہیں۔ یہ یونانی الاصل لفظ ہے، جس کے معنی لذت کے ہیں۔ اس خیال نے  
 مختلف صورتیں اختیار کی ہیں۔ بعض لوگ اس کے مدعی ہیں، کہ انسان ہمیشہ لذت  
 ہی ڈھونڈتا ہے، یعنی خواہش کا انتہائی مطلوب کسی نہ کسی صورت میں لذت ہی  
 ہوتی ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ہم کو اس سے بچنا نہیں کہ انسان کیا ڈھونڈتا ہے  
 بلکہ ہمارا دعویٰ صرف یہ ہے، کہ اس کو ہمیشہ لذت ہی ڈھونڈنی چاہیے۔ پروفیسر  
 سجوک نے اول الذکر کا نام نفسیاتی لذتیت رکھا ہے اسلئے کہ اس کا دعویٰ اس  
 نفسی واقعہ کا ثابت کرنا ہے، کہ انسان طبعاً طالبِ لذت ہے، اور ثانی الذکر کو  
 اخلاقِ قیاتی لذتیت سے تعبیر کیا ہے۔ ایک دوسری تفریق یوں پیدا ہوتی ہے،  
 کہ بعض لوگ اس کے قائل ہیں، کہ ہر آدمی ہمیشہ صرف اپنی ذات ہی لذت کا طالب  
 ہوتا ہے یا ہونا چاہیے، اور بعض کہتے ہیں، کہ ہمیں ہر آدمی کو تمام انسانوں (بلکہ  
 تمام ذی حس مخلوقات) کی لذت کا خواہاں ہونا چاہیے، یا ہوتا ہے، پروفیسر سجوک  
 اول الذکر خیال کو ایفوئی (انانی) لذتیت کہتا ہے، اور ثانی الذکر کو عمومی۔ جسکا



نام اہادیث بھی ہے، لیکن یہ نام نہایت ہی ناموزوں ہے۔ پہلے اخلاقیاتی لذتیں اکثر نفسیاتی لذتیں بھی ہوتے تھے، لیکن اب نفسیاتی لذتیں کا خیال تقریباً بالکل متروک ہو گیا ہے۔ ایغوی لذتیں بھی اب عام طور پر متروک ہیں۔ اس کے اصلی ماننے والے درحقیقت پرانے زمانے کے سیریشیہ یا پیروان ایکویرس ہیں تھے۔ موجودہ زمانہ کے بعض منصفین مثلاً بشنم و آسن نے ایغوی اور عمومی لذت کے فرق کو صاف طور پر قائم نہیں رکھا، اور ان کو اصلاً یہ لوگ بھی صرف عمومیت کے حامی ہیں لیکن اس فرق کو نہ قائم رکھنے سے قدرۃ بسا اوقات ایسا نظر آتا ہے، کہ ان لذتیں کے قائل ہیں۔ طلبہ کو مختلف اقسام لذتیں کے ان فرقوں کو اچھی طرح ذہن نشین رکھنا چاہیے، ورنہ شدید غلط بحث واقع ہو گا۔ نفسیاتی لذتیں پر تو کتاب اول میں بحث ہو چکی ہے۔ اس کا مقصد صرف بیان مائع ہوتا ہے۔ سخاوت اسکے اخلاقیاتی لذت میں افعال کی اس قیمت سے بحث ہوتی ہے جس کی بنا پر ایک فعل کو دوسرے پر ترجیح دینی چاہیے۔

۵۔ اخلاقیاتی لذتیں یہ تو سب اوم ہی ہو چکا ہے، کہ نفسیاتی لذتیں کا نظریہ صحیح نہیں لیکن اخلاقیاتی لذتیں کا دار مدار نفسیاتی لذتیں کی محبت و عدم محبت پر نہیں ہے۔ بلکہ قبول و اکثر سبک کے ان دونوں کا اجتماع شکل ہی

سہ دیکھو آگے فصل ۹

۱۲۔ ان چیزوں کی توجیہ و تشریح کے لیے سبک کی کتاب "تاریخ اخلاقیات و صفات" ص ۱۰۲ اور ص ۱۰۳۔  
 ۱۴۔ دیکھو۔ سیرلز کی کتاب (سفر اطلی مذاہب) اور "واقیہ" اتباع ایکویرس و اسٹیسیہ (Steels, Epicurus and Spence) پروفیسر ولس نے "ایکویزیم" پر جو چھوٹی سی کتاب لکھی ہے، نہایت ہی دلچسپ ہے، اور ہر طالب علم کو پڑھنا چاہیے۔  
 پروفیسر ولسن کی "Hedonistic Theories from Aristipus to Spence" (نظریات لذت انڈس سٹیوٹس تا اسپنس) بھی نہایت ہی دلچسپ ہے جو عام فہم ہونے کے ساتھ مستند بھی ہے۔  
 ۱۵۔ "تاریخ اخلاقیات"، کتاب اول، باب ۲۔

سے ملکر ہے، کم از کم نفسیاتی لذتیت کی انتہائی صورت تو قطعاً اخلاقیاتی لذتیت کے ساتھ نہیں جمع ہو سکتی۔ اگر ہم ہمیشہ صرف اپنی بڑی سے بڑی لذت کے خود ہی بالطبع خواہاں رہتے ہیں، تو یہ کہنا لا طائل ہے، کہ ہم کو اس کا خواہاں ہونا چاہیے، اور یہ کہنا تو بالکل ہی مہمل ہوگا، کہ دوسروں کی لذت کا ہلکوا خواہاں ہونا چاہیے، نیز اس صورت کے کہ ان کی لذت خود ہماری لذت ہو۔ البتہ اگر نفسیاتی لذتیت کے صرف اتنے معنی ہوں، کہ ہم ہمیشہ کسی نہ کسی طرح کی لذت کے طالب رہتے ہیں، تو اس صورت میں بیشک اخلاقیاتی لذتیت کا یہ مقصد قرار دیا جاسکتا ہے کہ وہ ہلکویہ سکھلاتی ہے، کہ اپنی یا دوسروں کی بڑی سے بڑی لذت کا طالب ہونا چاہیے۔ لیکن لذتیت کے ان دونوں اصناف میں کوئی لزوم بہر صورت نہیں ہے ان دونوں نظریات میں اکثر جو خلط مبعث ہوتا رہا ہے، اس کی وجہ قابل خواہش کے لفظ کا ابہام معلوم ہوتا ہے جیسا کہ مل کی ایک

لے اس سے معلوم ہو گیا ہوگا، کہ مجھکو پروفیسر میورٹھ (عناصر اخلاقیات، صفحہ ۱۱۳) کے اس خیال سے اتفاق نہیں ہے، کہ نفسیاتی لذتیت منطقی لذتیت بھی ہے۔ نیز اخلاقیاتی لذتیت کے نظریات (خصوصاً اینٹوئی) تقریباً ہمیشہ نفسیاتی لذتیت پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس میں بھی کوئی لازمی مناسقات نہیں، کیونکہ اکثر لذتیتہ (خصوصاً اینٹوئی) اسکے منکر ہیں، کہ انسان کی فطری خواہشوں یا میلانات پر چاہیے، "اگر بھی کوئی قابو و اختیار ہے۔ ان کے نزدیک اخلاقیات کا کام صرف یہ ہے، کہ ہمارے افعال کی رہنمائی کیلئے ایسے قواعد بنادے، کہ ہم اپنے فطری نجبات کو بڑی سے بڑی ممکن حد تک پورا کر سکیں۔ ان لوگوں کے خیال میں مناسب "تکالیف" کے اجرا سے (دیکھو آگے کتاب سوم، باب ۲ کا نوٹ ۲) جماعت کی بڑی سے بڑی لذت کو افراد کی بڑی سے بڑی لذت کے ساتھ جمع کیا جاسکتا ہے۔ یہ متحمل تو یہاں تک کہہ دیا کہ لفظ لا چاہیے کو مٹا ہی دینا چاہئے (لیکن دیکھو "اصول اخلاق و قانون" ماسنہی، باب فصل ۱) مگر یہ خیال اس امر کے (جسکو اب عام طور پر تمام لذتیتہ تسلیم کرتے ہیں) منافی ہے، کہ ہمارے میلانات یا خواہشات کی تشفی اور انفس اخلاق میں سے تعارض ہو سکتا ہے۔ اگر یہ مسلم ہے، تو پھر اخلاقیاتی لذتیت نفسیاتی لذتیت پر مبنی نہیں ہو سکتی۔ دیکھو گزیک کی کتاب "Introduction to the study of Ethics"

(مقدمہ اخلاقیات، صفحات ۷۰-۷۸)۔

۵۔ "سجوک کی اسالیب اخلاقیات" کتاب سوم، باب ۱۳، فصل ۵۔



عبارت سے واضح ہو گا، وہ کہتا ہے، کہ "جس طرح کسی شے کے قابل رویت یا قابل سماعت (مرئی یا سمعی) ہونے کا صرف یہ ثبوت ہو سکتا ہے، کہ لوگ اس کو واقعا دیکھتے یا سنتے ہیں، اسی طرح میرے نزدیک کسی چیز کے قابل خواہش ہونے کا بھی کامل ثبوت یہی ہو سکتا ہے۔" کہ لوگ واقعا اسکی خواہش کرتے ہوں، اُن نے یہ سمجھا کہ قابل خواہش کے وہی معنی ہیں، جو قابل رویت یا قابل سماعت (یعنی مرئی و سمعی) کے ہیں۔ حالانکہ مرئی و سمعی سے مراد صرف وہ چیز ہوتی ہے، جو دکھائی یا سنائی دے سکتی ہے، یعنی دیکھنے یا سننے جانیکی استعداد و قابلیت رکھتی ہے، لیکن قابل خواہش سے مراد عام طور پر، وہ چیز نہیں ہوتی، جو خواہش کئے جانے کی صرف استعداد و صلاحیت رکھتی ہے۔ اس لئے کہ ایسی مشکل ہی سے کوئی چیز ہو سکتی ہے۔ جو خواہش کی نفس استعداد ہی رکھتی ہو بلکہ قابل خواہش سے مراد یہ ہوتی ہے، کہ فلاں چیز عقلا سزاوار خواہش ہے، یعنی اسکی خواہش کو کرنی چاہئے۔ لذت یہ جب کہتے ہیں کہ قابل خواہش چیز صرف لذت ہے، تو اُنکی مراد یہ ہوتی ہے، کہ ہی صرف ایک ایسی چیز ہے، جسکی ہمو خواہش کرنی چاہئے۔ لیکن قابل خواہش کے الفاظ نے لوگوں کو اس گمراہی میں ڈال دیا، کہ اُن کو یہ بھی ثابت کرنا چاہئے، کہ لذت ہی۔ صرف ایک ایسی شے ہے، جو خواہش کئے جانے کی نفس صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ خیال نفسیاتی لذت کا ہے، جو ملاحظہ غلط ہے۔ باقی پہلا خیال اخلاقیاتی لذت کا ہے، جسکی تحقیق ابھی باقی ہے۔

یہ تو نیکو اور پر معلوم ہو چکا ہے، کہ اخلاقیاتی لذت کی دو قسمیں ہیں، ایغوی اور عمومی۔ لیکن ان اقسام پر بحث کرنے سے پہلے نفس مقسم یعنی لذت کے عام و مشترک معنی کو صحیح طور سے سمجھ لینا مناسب ہو گا۔

لہٰذا اس میں جو مغالطہ ہے، اس کو منطق میں "مغالطہ مبارکبتہ" میں۔ دیکھو و ہاٹلی کی "لاجلک" صفحات ۱۱، ۱۸، ڈیویس کی "نظریۃ فکر" (تھیوری آف تفکار)، صفحہ ۱۲۰، ولٹن کی "اینول آف لاجک" حصہ دوم صفحہ ۲۲۳۔ جیون "اسباق منطق" صفحہ ۲۲۳۔

(Elementary Lessons on Logic) بہت سے دوسرے

لوگوں نے اس مغالطہ کو بالکل غلط سمجھا ہے۔

## ۴۔ کمیت لذت

لذتیت محض اس مبہم نظریہ کا نام نہیں ہے، کہ ہم کو طالب لذت ہونا چاہیے۔ بلکہ یہ متعین طور پر اسکی ہدایت کرتا ہے، کہ ہم کو ہمیشہ بڑی سے بڑی لذت کا طالب ہونا چاہیے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ نظریہ کروار کے صواب و خطا کا سرے سے کوئی معیار ہی نہ ہو سکتا۔ نفس لذت تو متناقض سے متناقض طریق عمل میں بھی پائی جاسکتی ہے، لیکن جب یہ کہہ دیا گیا، کہ بڑی سے بڑی لذت کا خواہاں ہونا چاہیے، تو اس صورت میں منزل متعین ہو جاتی ہے۔ لذت کی کمیت و مقدار کا اندازہ کرنے کے لئے، کہا جاتا ہے کہ دو باتوں کا لحاظ رکھنا چاہیے:

شدت اور ثبات۔ بعض لذتیں ایسی لئے قابل ترجیح ہوتی ہیں، کہ وہ زیادہ دیر پا ہیں۔ لذات کے ساتھ آلام کا لحاظ بھی ضروری ہے۔ الم اصل میں لذت کا نقیض ہے، اور اس لئے اسکی حیثیت ریاضی کی منفی مقدار کی ہے۔ مثلاً اگر ایک لذت کو (+۵) قرار دو تو اسکے مقابل کا الم (-۵) ہوگا۔ اور ہمارا مقصد یہ ہونا چاہیے، کہ لذات یعنی مقادیر خبیثہ کی بڑی سے بڑی تعداد حاصل ہو۔ یا آلام یعنی مقادیر منفیہ کی چھوٹی سے چھوٹی تعداد سے سابقہ پڑے۔ اگر تین لذتیں ہیں، جنکی قیمت ۳، ۴، ۵ اور ۵ ہے، تو ۳ والی، ۴ یا ۵ والی پر ترجیح ہوگی، (۳+۴) کو ۵ پر ترجیح ہوگی، اور (۴+۵) کو (۳+۵) پر۔ + اسی طرح اگر ہم چند آلام کی قیمت (-۳)، (-۴)، (-۵) رکھیں، تو (-۳) کو (-۴) پر ترجیح دینی چاہیے اور (-۴) کو (-۵) پر۔ علی ہذا (-۳-۵) کو (-۴-۵) پر ترجیح ہوگی، اور (-۴-۵) کو (-۳-۵) پر۔ اور (۳-۵) یا (۴-۵) کو (۲-۵) میں سے کوئی بھی قابل ترجیح نہیں۔

۵۔ ایغولی لذتیت | ایغولی لذتیت کا نظریہ یہ ہے، کہ ہر شخص کو خود اپنی بڑی سے

بڑی لذت کا طالب ہونا چاہیے۔ اسکے پورے پورے

قائل صرف سینیہ اور اتباع اپیکورس ہی تھے۔ البتہ اول الذکر فرسے کے لوگ وقتی

لذتوں کی بہت کا اندازہ لگانے کے لئے جنت کے نزدیک ان دو کے علاوہ کچھ اور باتیں بھی قابل لحاظ ہیں جیسی شوق، قرب، برد مند کا دوسرے لذتوں کے پیدا کرنیکی صلاحیت م اور غلوں دینی الم کی آتش کے پاک و خالص ہونا، نیز وسعت دینی کتب آدمی اس لذت میں نہ یک میں کو بھی ملحوظ رکھنا چاہئے دیکھو اصول اخلاق و قانون سازی



لذتوں پر زور دیتے ہیں۔ یعنی ثبات و پائیداری کا لحاظ نہیں رکھتے۔ اور اپنی کوششوں کے پیرو اسکے بجائے زندگی بھر کی بحیثیت مجموعی سترت کا لحاظ رکھنے کی تلقین کرتے ہیں۔ لیکن عیسائیت نے قربانی و اشیا نفس کی جو روح پیدا کر دی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے، کہ موجودہ دور میں اس خود غرضانہ لذتیت کا مشکل ہی سے کوئی دعویدار ملے گا۔ صرف ہابز اور گسٹڈی اس خیال کی طرف گئے ہیں، جنہوں نے اپنے نظریہ کی بنیاد نفسیاتی لذتیت پر رکھی ہے۔ اسپنوزا بھی ایک حد تک اسی کا قائل معلوم ہوتا ہے، لیکن اسکی لذتیت ایک خاص مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے ماتحت ہے، جس پر یہاں بحث نہیں کیا جاسکتی۔

ایٹوئی لذتیت ہمیشہ لوگوں کے اخلاقی شعور و احساس کیلئے ایک مکروہ خیال رہا ہے۔ تاہم بظاہر اسکی ایک معقول تعبیر بھی ممکن ہے، اور ڈاکٹر سجوک جیسا قریب العہد مصنف یہ مانتا ہے، کہ اخلاقیات کے کل نظام کا یہ ناگزیر و لازمی عنصر ہے۔ اسکی وجہ ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ ایک مکمل ہونی بات ہے، کہ جس مقصد کے بھی ہم طالب ہوں، اسکو ایسا قطعاً ہونا چاہیے جس سے کوئی نہ کوئی تشفی حاصل ہوتی ہو۔ اگر یہ سوال کیا جائے، کہ ہم فلاں مقصد کو کیوں حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو اس کا معقول جواب صرف یہ ہو سکتا ہے، کہ

۱۔ ہابز کے خیال کی تفصیل کے لئے سجوک کی تاریخ اخلاقیات، دیکھو صفحات ۱۶۳-۱۷۰۔ لیکن ساتھ ہی یہ خیال رکھنا چاہیے، کہ سجوک نے اچھی طرح نہیں واضح کیا ہے، کہ ہابز کی ایٹوئیٹ اسکی لذتیت سے بہت زیادہ قطعی ہے۔ حتیٰ کہ یہ بحث طلب ہے، کہ وہ صحیح معنی میں سرے سے لذتی خیال بھی کیا جاسکتا ہے یا نہیں، اگر اس میں شک نہیں کہ مجموعی حیثیت سے اس کا جواب اثبات ہی میں نظر آتا ہے۔ مقابلہ کے لئے دیکھو کرویڈم رابرٹسن کی کتاب ”ہابز“ صفحہ ۱۳۰۔ نیوٹنٹنس اور مینڈیلوئی کو بھی ایٹوئی لذتیت میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ دیکھو نیکی کی تاریخ اخلاق یورپ“ (اردو ترجمہ صفحہ ۱) لیکن ان لوگوں میں سے کوئی بھی پکا او ظالم ایٹوئی نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ہابز تک بالآخر ایک قانون عقل تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، جو ظالم عام کو ملحوظ رکھنے کا حکم کرتا ہے۔ دیکھو کرویڈم رابرٹسن کی ”ہابز“ صفحہ ۱۴۰۔

۲۔ دیکھو پرنسپل کیٹرو کی کتاب ”اسپنوزا“ باب ۱۲ اور ۱۳۔ لیکن اسپنوزا کے نزدیک بہترین مقصد لذت کے بجائے سعادت ہے۔ دیکھو اگے فصل ۱ (ج) اور باب ۱ فصل ۱۴۔

اس سے ہماری فطرت کے فلاں اقتضا کی تشفی ہوتی ہے، اور سب سے آخری معقول جواب جو دیا جاسکتا ہے وہ صرف یہ ہو سکتا ہے، کہ اس سے ہماری فطرت کے سب سے اصلی و اساسی اقتضا کی تشفی ہوتی ہے۔ کہ اگر ہم یہ کہیں کہ فلاں مقصد کو ہم کسی خارجی وجہ مثلاً اپنے سے کسی برتر طاقت کے حکم کی بنا پر حاصل کرنا چاہتے ہیں تو یہی سوال پیدا ہوگا کہ یہ خارجی وجہ ہم پر کیوں موثر ہوتی ہے۔ باقی جس جواب کے بعد کسی مزید سوال کی گنجائش نہیں رہتی، وہ صرف وہی ہو سکتا ہے جو ہماری فطرت کے کسی انتہائی اقتضا پر مبنی ہو۔ اب اگر یہ پوچھا جائے، کہ انتہائی اقتضا فطرت کیا ہے تو اس کا بالکل قدرتی جواب یہ ہے، کہ لذت۔

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ جواب بھی اسی گمراہ کن ابہام پر مبنی ہے، جسکا سامنا نفسیاتی لذتیت کی بحث میں ہو چکا ہے۔ یہ بالکل سچ ہے، کہ جو چیز ہمارے اقتضا فطرت کو پورا کرتی ہے، وہ یقیناً موجب لذت ہوگی، اور اس لئے اسکو بخانا لذت سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے، لیکن جو چیز ہمارے لئے موجب لذت ہوتی ہے، وہ ضروری نہیں، کہ خود ہماری ہی لذت ہو، بلکہ دوسروں کی لذت سے بھی ہمکو لذت مل سکتی ہے، قوم و ملک کی فلاح و بہبود یا جس چیز کو ہم فرض خیال کرتے ہیں، اس کا ادا کرنا بھی باعث لذت ہو سکتا ہے یہ سب چیزیں اس معنی کر کے داخل لذات ہیں کہ ان کے حصول سے لذت ملتی ہے لیکن ان میں سے کوئی چیز بھی خود لذت یعنی خوشگوار احساس نہیں ہے۔ البتہ یہ احساس ان سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا یہ کہنا، کہ ہمکو لذات کا طالب ہونا چاہیے اس کا ہم معنی نہیں ہے، کہ ہمکو لذت کا طالب ہونا چاہیے۔

گر ڈاکٹر جوگ کا خیال یہ ہے، کہ ”اگر ہم ٹھنڈے دل سے سوچیں“ ”دی ٹیلر کے الفاظ میں، جس کا جوگ نے اقتباس کیا ہے“ تو بجز لذت کے اور کوئی چیز ایسی نہیں نظر آتی، جس کی طلب معقولیت پر مبنی ہو، یعنی جو بذات خود قابل خواہش مرغوب ہو۔ اس سے پھر یہ استدلال کرتا ہے کہ جب لذت ہی ایک قابل خواہش شے ہے، تو بڑی سی بڑی لذت سب سے زیادہ قابل خواہش شے ہوگی۔ جس سے لازمی



نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ نسبتاً شدید لذت کو ضعیف پر اور دیر پا کو عارضی پر ترجیح دینی چاہئے۔ نیز اس کا مزید استدلال یہ ہے، کہ ہکولہ لذتوں کا اندازہ یا حساب لگانے میں، گزشتہ اور آئندہ لذت کی قیمت بھی موجود ہے، کے برابر رکھنی چاہئے۔ کیونکہ محض زمانہ کا فرق بذات خود لذتوں کی قیمت میں کوئی فرق نہیں پیدا کر سکتا۔ بے شک یہ تمام استدالات بدیہی میں بشرطیکہ یہ مان لیا جائے، کہ قابل خواہش شے صرف لذت ہے۔ لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔

۸۔ عمومی لذتیت | عمومی لذتیت یا افادیت کا نظریہ یہ ہے، کہ ہر مقصد ساری نوع انسان یا تمام ذی حس مخلوقات کے لئے بڑی بڑی ممکن مسرت کا حصول ہونا چاہئے۔ اس نظریہ کے اکابر ائمہ ہتھم، جان اسٹورٹ کل اور پروفیسر سٹیوکن ہیں۔ ہتھم نے اس کا جو ثبوت پیش کیا ہے، وہ کچھ زیادہ صاف نہیں ہے۔ علاوہ بریں کل کا استدلال امید ہے، کہ اسکی نائنڈگی کیلئے بھی کفایت کرے گا۔ کل نے اپنی کتاب ”افادیت“ کے چوتھے باب میں، اپنی دلیل کو اس طرح بیان کیا ہے، کہ ”مسرت عامہ کے قابل خواہش ہونے پر یہی دلیل ہے، کہ ہر شخص اپنے لئے ممکن الحصول مسرت کی خواہش رکھتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا واقعہ ہے جو نہ صرف ہمارے نظریہ کا ممکن سے ممکن ثبوت ہے، بلکہ اس سے زیادہ کوئی اور ثبوت اس امر کے لئے درکار بھی نہیں ہو سکتا ہے، کہ مسرت خیر ہے۔ یعنی ہر شخص کی مسرت خود اس کے لئے خیر ہے، اور اسی لئے عمومی مسرت جملہ انسانوں کیلئے خیر ہے۔“ اس کے بعد وہ ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ استدلال کرتا ہے کہ صرف مسرت ہی خیر ہے، اس کی دلیل وہی ہے جسکا پہلے ذکر کر چکا، یعنی کسی شے کی خواہش اور اس کا لذت بخش ہونا ایک ہی حقیقت کے اظہار کے محض دو طریقے ہیں۔ کل کی اس دلیل میں

۱۔ ”مناہج اخلاقیات“، کتاب سہم، باب ۱۳، فصل ۳۔

۲۔ دیکھو اوپر فصل ۵۔ اور آگے فصل ۱۰۔

۳۔ سٹیوکن کی ”تاریخ اخلاقیات“، صفحات ۲۴۱-۲۴۵۔

جتنے تہ برتہ مغالطات کا ارتکاب ہے، ان کا ان چند لفظوں کی عبارت میں جی کر دینا آسان کام نہیں تھا لفظ "لذت" کے ابہام اور قابل خواہش، کے معنی کی غلط فہمی سے جو غلط بحث پیدا ہوا ہے وہ ہلکا اور پر معلوم ہو چکا ہے، جس سے قل کی دلیل کا پہلا جز تو باطل ہی ہو جاتا ہے اب صرف اس مغالطہ کی پر وہ درج رہ جاتی ہے جو اس دعویٰ میں نہایت ہے کہ "عمومی مسرت جملہ انسانوں کی مسرت دیا ان کے لئے خیر ہے" اس مغالطہ کا نام منطق میں "مغالطہ ترکیب" ہے۔ صورت استدلال یہ ہے، کہ چونکہ میری لذتیں، میرے لئے خیر ہیں، تمہاری لذتیں تمہارے لئے اور زید کی زید کے لئے لہذا میری لذتیں تمہاری لذتیں + زید کی لذتیں خیر ہیں، میرے + تمہارے + زید کیلئے قل نے اس استدلال میں یہ حقیقت فراموش کر دی کہ لذات اور اشخاص دونوں میں سے کسی کو بھی اس طرح جوڑ کر مجموعہ واحد نہیں بنایا جاسکتا یہ تو بالکل ایسا ہی ہوگا، کہ چونکہ سوسیا ہیوں میں سے ہر ایک کا قد ۶ فٹ کا ہے اس لئے پورے رسالہ کا قد ۶۰۰ فٹ ہے۔ حالانکہ ایسا صرف اس وقت درست ہو سکتا ہے، کہ سارے سپاہی تلے اوپر ایک دوسرے کے سر پر کھڑے ہو جائیں۔ اسی طرح قل کی دلیل بھی اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے، کہ تمام انسانی نفوس تہ برتہ جملہ مجموعہ واحد بنا دیئے جائیں لیکن چونکہ "جملہ انسانوں" کو ملا کر کوئی شخصیت واحدہ نہیں بنائی جاسکتی، اس لئے اس کیلئے کوئی شے خیر بھی نہیں ہو سکتی۔ خیر تو کسی شخص کی خیر ہوئی چاہئے مثلاً

ڈاکٹر جوگ نے جو ثبوت پیش کیا ہے، وہ نسبتہ قل کے ثبوت سے زیادہ تشفی بخش ہے۔ اسکے نزدیک عمومی لذتیت بالکل اسی بنیاد پر قائم ہے، جس پر ایغولی لذتیت مبنی ہے اس کے نزدیک، تو یہ ثابت شدہ امر ہے کہ بذات خود جو چیز قابل خواہش ہے وہ صرف لذت ہے۔ لہذا ہمیشہ لذت ہی کو اختیار کرنا چاہئے۔ اور عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ اس اختیار میں ہم کو کسی رو رعایت سے کام نہ لینا چاہئے۔ ہمیشہ بڑی سے بڑی ممکن الحصول لذت کا انتخاب کرنا چاہئے

۱۔ بریڈلی کی "مباحث اخلاقیات"، صفحہ ۱۰۳۔

۲۔ "اسالیب اخلاقیات"، کتاب سوم و باب ۳، فصل ۲۔



ذاتی لذتوں کے اختیار و انتخاب میں مستقبل کو حال کے برابر ہی وقعت دینی چاہئے۔ اسی طرح دوسروں کی لذتوں کو بھی اپنی لذتوں کے برابر رکھنا چاہئے۔ اس دلیل سے شبہ ہوتا ہے، کہ ڈاکٹر سجویک ایغونی لذتیت کا استیصال کر کے عمومی لذتیت کو ثابت کرنا چاہتا ہے، لیکن ایسا نہیں ہے، جسکی وجہ معلوم کرنا آسان نہیں بظاہر جو کچھ وجہ معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ بالذات جو شے خیر ہے، وہ خود ہماری لذت ہے، باقی دوسروں کی لذت کا اپنی لذت کے برابر سمجھنے کا علم ہم کو بالواسطہ یا ثانوی طور پر ہوتا ہے جس سے امر اول کا بطلان نہیں ہو سکتا۔ لہذا خیر و شر ہر نوع صرف ہماری ذاتی و انفرادی ہی لذت ٹھہرتی ہے۔ اس بنا پر ڈاکٹر سجویک کا خیال ہے کہ یہاں اقتضا کے عقل ایک طرح کی ثنویت یا تناقض کو مستلزم ہے۔ کیونکہ ایک طرف تو عقل اسکی مقتضی ہے، کہ ہم خود اپنی بڑی سے بڑی لذت کے طالب ہوں اور دوسری طرف وہ تمام ذی حس مخلوقات کے لئے ہی بڑی سے بڑی لذت کی طلب کو ہمارا فرض قرار دیتی ہے۔ حالانکہ یہ دونوں چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے عقل کے ان دو مختلف احکام میں تعارض ہے جسکو ڈاکٹر سجویک نے "عقل عملی کی ثنویت" سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن اگر یہ خیال کچھ باوزنی ہے، تو اس کو اور بھی آگے بڑھایا جاسکتا ہے، اور کہا جاسکتا ہے، کہ کسی خاص وقت کی بڑی سے بڑی لذت اور ساری زندگی کی ہمیشہ مجموعی بڑی سے بڑی لذت میں بھی اس طرح کا تعارض ہے کیونکہ بالذات یا اولاً جو لذت قابل خواہش معلوم ہوتی ہے، وہ وقتی ہی لذت ہے۔ لہذا اہم کہہ سکتے ہیں، کہ کسی وقتی بڑی سے بڑی لذت کی طلب بھی ہم پر اسی طرح واجب ہے، جس طرح مجموعی زندگی کی بڑی سے بڑی لذت کی طلب فرض ہے۔ اس صورت میں لذتیت کی دو کے بجائے تین صورتیں ہو جاتی ہیں۔ یعنی ایکویس اور متعق کے ساتھ سیڑیہ کا خیال بھی داخل ہو جاتا ہے۔ لیکن لذتیت کے ان اصناف میں سے کسی کی بھی ترجیح یا معقولیت پر بحث کرنا لا حاصل ہے اس لئے کہ

۱۔ دیکھو ڈاکٹر سجویک کی "اسالیب اخلاقیات" آخری باب۔ پرفیسر گزیکو جو بڑی حد تک ڈاکٹر سجویک کا پیرو ہے۔ اس مسئلہ میں اس سے متفق نہیں ہے۔ دیکھو "اسالیب اخلاقیات" کے چوتھے ایڈیشن پر اس کی تنقید جو "بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات" (اکتوبر ۱۹۰۹ء) میں شائع تھی۔

سبکی غلط فہمی پر مبنی ہیں۔

لذتیت عمومی کے متعلق دو باتیں قابل لحاظ ہیں۔ اولاً تو یہ کہ اس کا نام افادیت اسلئے پڑا، کہ لوگ سمجھتے تھے، کہ یہ طلب مفید کی تلقین کرتی ہے۔ لیکن تحقیق سے معلوم ہوا کہ مفید ترین مقصد صرف لذت ہی نہیں ہے، بلکہ اُس سے مفید تر مقاصد ہی پائے جاتے ہیں اور اسی لئے حکمائے مصنفین نے افادیت کی اصلاح کو ترک کر دیا۔ البتہ بنظر اختصار لذتیت عمومی کے لئے اب بھی یہ نام اکثر مستعمل ہے۔ ثانیاً یہ کہ عمومی لذتیت کا مقصد "بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت" کا حصول بتایا جاتا تھا۔ جس سے مراد یہ ہوتی تھی کہ اگر ایک طرف چھوٹی تعداد کی بڑی مسرت ہو، اور دوسری طرف بڑی تعداد کی چھوٹی مسرت، تو ثانی الذکر کو ترجیح دینی چاہیئے۔ مگر اب یہ مسلم ہو چکا ہے، کہ اگر مسرت کو خیر مان لیا جائے تو پھر بڑی سے بڑی مسرت کی ترجیح ہم پر ہر حال میں واجب ہوگی، چاہیئے، یہ فرد واحد ہی کی کیوں نہ ہو۔ لہذا بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت "کا اصول بھی متروک ہو گیا ہے"۔

۹۔ لذتیت پر (الف) لذت اور قیمت۔ نظریہ لذتیت کی بنیاد دو چیزوں پر عام منقید ہے۔ یعنی یا تو اس کو خواہش کے نفسیاتی نظریہ پر مبنی قرار دیا جائے یا نظریہ قیمت پر۔ اول الذکر پر کافی بحث گزر چکی، البتہ ثانی الذکر کی ابھی کچھ اور تفصیل ضروری ہے۔

عام خیال یہ ہے، کہ گو ہماری خواہشوں کا مرجع نفس لذت کے علاوہ بارہا

۱۔ بشرطیکہ اس سے کوئی تعین نہ مراد ہو بھی۔ اکثر فقرہ با کسی حسین معنی ہی کے استعمال ہوتا ہے، اس کی دلچسپ کے لئے اجور تھم کی " (Mathematical psychics) (نفسیات ریاضیہ) صفحہ ۱۱ دیکھو۔

۲۔ یہاں معلوم ہوتا ہے، کہ خود جتھم نے بھی آخر عمر میں اس بڑی سے بڑی تعداد والے خیالی تفسیر کو چھوڑ دیا تھا۔ جس کے اسباب کے لئے برٹن کی کتاب "Introduction to Bentham's works" (مقدمہ مصنفات جتھم صفحات ۱۸ و ۱۹ دیکھنی چاہیئے) لیکن برٹن بھی ان اسباب کو اچھی طرح واضح نہیں کر سکا ہے۔



دوسری چیزیں ہوتی ہیں یا ہو سکتی ہیں۔ لیکن اگر ہم خالی الذہن ہو کر ذرا غصہ سے دل سے سوچیں، تو نظر آتا ہے، کہ لذت ہی صرف ایک ایسی شے ہے، جس کی بنا پر ہم اپنے تجربہ یا شعور کی چیزوں کی قیمت قائم کر سکتے ہیں۔ یا پروفیسر کسلے کی اصطلاح (جس کو حال کے ماہرین نفسیات نے اختیار کیا ہے) میں یوں کہو، کہ کوئی "نفسیت"، یعنی حالت شعور ہمارے لئے اُسی نسبت سے قیمتی ہوتی ہے، جس نسبت سے، کہ لذت ہوئی ہے۔ لہذا بعض اوقات بھیج خواہش اگرچہ بڑی کے بجائے چھوٹی لذت سے متعلق ہو سکتا ہے، اور اسی لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ ہماری خواہش ہمیشہ مقدار لذت کو کاٹنے پر تول کر بھیج ہوتی ہیں۔ تاہم اپنی جگہ پر سکون کے ساتھ اور خالص الغوی نقطہ نظر سے، غور کرنے کے بعد صاف نظر آتا ہے، کہ دو نفسیوں میں سے ایک کی ترجیح کی معقول وجہ صرف یہی ہو سکتی ہے، کہ وہ زیادہ لذید ہے۔ اس لئے گویہ واقعہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، کہ ہم ہمیشہ ایسے ہی افعال اختیار کرتے ہیں۔ جو لذت ترین نفسیت کا باعث ہوں، تاہم مقبولیت اسی میں ہے، کہ ہم کو اپنے لئے لذت ترین نفسیت ہی کے حصول کی فکر کرنی چاہیے، بشرطیکہ اس سے کسی دوسرے کی لذت میں خلل نہ واقع ہوتا ہو۔ مختصر یہ کہ ہمارے افعال کی نوعیت ایسی ہونی چاہیے۔ کہ موجودہ اور آئندہ تمام نفسیتوں کا مجموعہ، یہ لحاظ لذات جہاں تک ممکن ہو، بڑے سے بڑا ہو۔ میرے نزدیک اتنا سچ ہے، کہ لذات کو بجا طور پر احساس قیمت سے تعبیر

سہ "مہم" از کسلے صفحہ ۶۲۔

سے دیکھو ڈیوی کی "سائیکالوجی" صفحہ ۱۶۔ میری مراد یہ ہے کہ لذت کو خود قیمت کہنے کے بجائے قیمت کا احساس کہنا نسبت زیادہ صحیح ہو سکتا ہے لیکن اصل میں یہ بھی خالی از قیاحت نہیں اسلئے کہ مثلاً خواہی لذتوں کی صورت میں یا شکل ہی سے کہا جاسکتا ہے، کہ ہم کو قیمت کا کوئی شعور ہوتا ہے۔ مگر قیمت اور لذت کے تعلق کی عام بحث اتنی پیچیدہ ہے، کہ یہاں اس میں پڑنا ممکن نہیں

"Introduction to Social Philosophy" (مقدمہ فلسفہ اجتماع)

کے باب ۴ کے آخر میں، تعلیق قیمت کے ضمن میں، اس کو میں نے صاف کوئی کسی حد تک کوشش کی ہے۔ نیز دیکھو "تعلیقات نظریہ قیمت"

کیا جاسکتا ہے میٹر بریڈلی نے لکھا ہے، کہ لذت اصل میں نام ہے "تحقیق ذات" (یعنی تکمیل نفس۔ م) کے احساس کا۔ لیکن حیوانوں کے احساسات یا انسانوں کی وہ لذات جو زیادہ تر حیوانی ہیں، اس سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ ان پر "تحقیق ذات" کا مثل ہی اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن پھر بھی اتنا پر حال کہا جاسکتا ہے، کہ احساس لذت نام ہے ایسی چیزوں کی معیت ذہن کا جو ایسے شعور کے لئے، کوئی خاص قیمت رکھتی ہیں۔ میرے خیال میں یہ ایک اہم اور یاد رکھنے والی بات ہے، کہ جو کچھ قیمت ہوتی ہے، وہ احساسات لذت کی نہیں بلکہ اشیا کی ہوتی ہے، کیونکہ احساس لذت نام ہے، احساس قیمت کا، نہ خود قیمت کا۔ لیکن اس بحث کو یہاں چھیڑنے کی حاجت نہیں۔ یہاں صرف اتنا خیال رکھنا چاہیے، کہ اس مذکورہ بالا نقطہ نظر سے کم از کم بظاہر اس قدر ضرور صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ گو خواہش براہ راست لذت سے متعلق نہیں ہوتی نہ یہ بذات خود ہمارے لئے قیمت رکھتی ہے، تاہم اس کو مقیاس قیمت قرار دیا جاسکتا ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح، کہ تھرمیٹر کا خط یا درجہ حرارت خود حرارت نہیں ہوتا، لیکن مقیاس حرارت ہوتا ہے یا اس کو مہنڈی اور نوٹ کی سی ایک علامت سمجھو، کہ جس کی بجائے خود کوئی قیمت نہیں، تاہم یہ چیزیں خرید و فروخت میں قیمت کے پیمانہ و مقیاس کا کام دیتی ہیں۔ لیکن یہ خیال جس کی نسبت میں نے کہا ہے، کہ بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے، اس فرض پر مبنی ہے، کہ تمام لذتیں یکساں اور ایک ہی قسم کی ہوتی ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسا کہ روپیہ کا پیمانہ قیمت ہونا کرنسی کی ایک خاص

سہ مباحث اخلاقیات، صفحہ ۲۳۴۔ اسکے بعد سے میٹر بریڈلی نے اس خیال کو چھوڑ دیا۔ بریڈلی کے خیال میں محنت کا جو عنصر نظر آتا ہے، وہ یہ واقعہ ہے، کہ لذت نام ہے اس نظام کے ساتھ مافی الشعور کے توافق کا، جس میں یہ لذت واقع ہوتی ہے لیکن اس نظام کا متعین طور پر تحقیق ذات ہونا لازمی نہیں۔  
۳۔ یہاں ہم کو اسکا فیصلہ نہیں کرنا ہے، کہ یہ قیمت کس چیز پر مبنی ہوتی ہے، ممکن ہے، کہ اس کی بنیاد عام قوت حیات یا خاص خاص افعال حیات کی ترقی پر ہو، جیسا کہ بعض ماہرین علم النفس کہتے ہیں۔ لذت و الم کی عام اہمیت اور ہماری شعوری زندگی میں انکی جو جگہ ہے، اسکے لئے آسٹاؤٹ، "انالسٹ سائیکا لوجی" باب ۱ "مینول آف سائیکا لوجی" (صفحات ۲۳۴-۲۴۰) دیکھنی چاہیے۔



یکسانی کے فرض پر مبنی ہوتا ہے۔ احساس لذت میں قیمت کا جو احساس پایا جاتا ہے۔ اگر اس کو ہم ان قیمتوں کا پیمانہ و معیار قرار دیں، جو اپنے شعور کی مختلف چیزوں کے لئے ہم قائم کرتے ہیں، تو ناپاڑے گا، کہ ان قیمتوں کا فیصلہ ہمیشہ ایک ہی معیار سے کیا جاتا ہے اور ان سب کا مرجع ایک ہی عدالت ہوتی ہے۔ یا (مستری کی) کے الفاظ میں) یوں کہو، کہ اگر لذت نام ہے تحقق ذات کے احساس کا، تو لذت کو تحقق ذات کا پیمانہ قرار دینے کے یہ معنی ہوں گے، کہ ہم نے یہ فرض کر لیا ہے، کہ ہمیشہ بعینہ ایک ہی ذات (یا نفس) کا تحقق ہوتا ہے۔ لیکن کیا یہ واقعہ بھی ہے؟ اس بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے، تل نے اسکو جس صورت میں پیش کیا ہے، اس پر نظر ڈال لینا مناسب ہوگا۔

دب، کیفیت لذات۔ لذتیت کی بنیاد اس فرض پر ہے، کہ تمام لذتوں میں کمی و مقدار ہی حیثیت سے باہم موازنہ ممکن ہے، یعنی لذات کے دو افراد یا مجموعوں میں ہمیشہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے، کہ کون چھوٹا ہے، اور کون بڑا۔ تل نے اس خیال پر ایک سخت اشکال وارد کیا ہے۔ اس نے لکھا ہے، کہ لذتیں محض گننا نہیں، بلکہ کیفیات بھی مختلف ہوتی ہیں، یعنی بعض لذتیں ایسی ہیں، جو دوسری لذتوں پر اس لئے قابل ترجیح نہیں ہوتیں کہ من حیث لذت وہ ان سے بڑی ہوتی ہیں، بلکہ اسلئے کہ زیادہ لطیف قسم کے ہوتی ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے، تو پھر لذتیت کا نظریہ غائب ہو جاتا ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ کہنا درست نہیں رہتا، کہ قابل خواہش چیز ہمیشہ صرف لذت ہی ہوتی ہے۔ اس خیال کے بموجب ایک لذت کا دوسری سے زیادہ مرغوب و مستحسن ہونا، نفس اسکی لذت حیثیت پر مبنی نہیں رہتا۔ بلکہ کسی اور وصف و کیفیت پر، جو نفس لذت ہونے سے ماوراء ہے۔ مزید برآں، اگر ہم کیفی اختلافات کو تسلیم کر لیں، تو پھر لذت سے اور مجرمانہ لذت میں یہ لحاظ مرغوبیت یا استحسان کوئی قطعی ترتیب ہرگز نہیں قائم ہوتی۔ نیز کہ کیفیات کا موازنہ کیفیات سے نہیں ہو سکتا، الا آنکہ ان کو کسی طرح کی تحت میں

۱۔ افادیت ۲۔ باب ۲۔ خود تل کا مقصد کوئی اشکال پیدا کرنے کے بجائے رفع اشکال ہے، لیکن دراصل لذتیت کے نقطہ نظر سے ایک شدید اشکال ہے۔

داخل کیا جائے، اور یہ کل نے جو کچھ فرض کیا ہے اس کے خلاف ہے۔ لہذا یہ جاننا نہایت اہم ہے، کہ لذتوں میں باہم کیفی اختلافات حقیقت ہوتے بھی ہیں یا نہیں۔ اس کے لیے ہم کو ایک گزشتہ باب کے بعض مباحث کی طرف لوٹنا پڑیگا۔

**درجہ، اقسام لذت**۔ کتاب اقل کے شروع میں ہم اشتہا اور خواہش کا فرق بیان کر آئے ہیں، نیز یہ کہ خواہشوں کے مختلف عوالم ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ ہوتے ہیں جس طرح مختلف قسم کی خواہشیں ایک دوسرے سے ممتاز و علیحدہ ہوتی ہیں۔ اسی طرح ان خواہشوں کے برائے سے تشفی کے جو احساسات پیدا ہوتے ہیں وہ بھی آپس میں ممتاز ہوتے ہیں کسی اشتہا کی تشفی سے جو احساس پیدا ہوتا ہے، وہ مفرد اور فوری ہوتا ہے۔ لذت کا اطلاق احساس کی اسی قسم پر زیادہ موزوں ہے۔ بخلاف اس کے جو احساس خواہش کی تشفی سے پیدا ہوتا ہے، وہ نسبت زیادہ عقلی و فکری نوعیت کا ہوتا ہے، جس کو زیادہ صحیح طور پر مسرت سے تعبیر کرنا چاہیے۔ خواہش میں کسی نہ کسی مقصد کا شعور کم و بیش براہ راست داخل ہوتا ہے اور اس خواہش کی تشفی سے جو احساس پیدا ہوتا ہے وہ بھی حصول مقصد کے شعور پر کم و بیش براہ راست مشتمل ہوتا ہے۔ تشفی خواہش کے وقت ہم جس عالم میں بسر کر رہے ہوتے ہیں، اس کے اختلاف نوعیت کے لحاظ سے تشفی کے احساسات میں بھی تعلیم اختلاف پایا جاتا ہے۔ جو احساسات تشفی عالم خوردہ فی سے تعلق رکھتے ہیں، وہ ان احساسات سے نہایت ہی مختلف ہوتے ہیں، جو ادائے فرض کے عالم سے تعلق رکھتے ہیں، جو احساسات حیوانی عالم تعیش سے تعلق ہوتے ہیں، وہ ان سے نہایت مختلف ہوتے ہیں، جو شاعرانہ یا مذہبی عالم جذبات سے تعلق ہوتے ہیں۔ کارلائل نے اس قسم کے اعلیٰ احساسات تشفی کے بے مسرت کے بجائے سعادت کا لفظ تجویز کیا ہے۔ ان مختلف عوالم کے ہم مختلف نام رکھیں

۱۔ دیکھو Sartor Resartus. "سارٹر رسارٹس" کتاب دوم باب ۹۔

۲۔ اسپنوزا نے بھی معلوم ہوتا ہے کہ "Beatitudo" کے لفظ کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ مسرت "خدا کے ساتھ عقلی محبت" کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یعنی کائنات عالم کو کسی روحانی مبدع و فیاض کا تحقق سمجھنے سے جینٹ کی کتاب "نظریہ اخلاق" دیکھو رمی آٹ مارٹس بھی دیکھو کتاب اول، باب ۹۔



یاد رکھیں، لیکن اس صریح حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ مذکورہ بالا احساسات ایک دوسرے سے نہایت ہی مختلف النوع ہیں۔ اور ان مختلف صورتوں میں جن نفوس یا ذوات کا تحقق ہوتا ہے، یہ واقعہ ہے، کہ وہ باہم شدید تفاوت ہوتے ہیں، اور اس لیے لازماً ہر ایک صورت میں تحقق ذات کا جو احساس ہوتا ہے وہ بھی ایک دوسرے سے جداگانہ ہوتا ہے۔ یا دوسرے عنوان سے اسی کو یوں تعبیر کر سکتے ہیں، کہ ان میں سے ہر ایک صورت میں قیمت کا جو احساس ہوتا ہے، وہ ایک مختلف حکم کے نقطہ نظر پر مبنی ہوتا ہے۔ گویا بعض اوقات اس کی قیمت کا اندازہ ہم سونے سے کرتے ہیں، بعض اوقات چاندی سے اور بعض اوقات تانبے سے۔ اس میں شک نہیں کہ تشفی کے ان مختلف القیمت احساسات کے لیے ایک مشترک نسب نامہ نکالنا ممکن ہے، لیکن اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ احساس لذت بذات خود یہ نسب نامہ ہے، البتہ اس میں ایک اشکال نظر آتا ہے، وہ یہ کہ ان مختلف صورتوں میں جو شے مختلف ہوتی ہے، وہ نفس احساس نہیں، بلکہ محض وہ شے ہے جس پر یہ احساس موقوف ہوتا ہے۔ آگے اسی پر بحث کرنی ہے۔

**درد، لذت کو لذت کی شئی سے منفک ٹھہرنا کیا**  
**حاصل ہوتا ہے۔** یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ لذت کوئی ایسی مجرد حقیقت نہیں ہے، جو لذت کی شے یا اس وحدت شعوری دینی ذات شاعرہ بوقت شعور ہم سے جو اس شے کا احساس کرتی ہے، علیحدہ و مستقل بالذات وجود رکھتی ہو۔ لذت و حقیقت ہمارے شعور کی مجموعی حالت کا ایک عنصر ہوتی ہے، جو تمام تر اس مجموعے کے باقی عناصر کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ یا یوں کہو کہ لذت اس مجموعے کا باطنی پہلو ہے اور باقی عناصر اس کے ظاہری پہلو کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جس شے کا ہمارا شعور ہوتا ہے۔ اور اس کے ساتھ لذت یا الم کا جو احساس پایا جاتا ہے، ان دونوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ و مفصل سمجھنا ایسی وہ بات ہے، کہ ہم اس حد تک حقیقت کو پرکھ سکتے ہیں، جو شعور کے ساتھ ذات ہے، مثال کے طور پر لذت کو جو گاما سٹنٹ میں پانی جاتی ہے۔ کہہ سکتے ہیں، یہ لذت نفس کا گاما سٹنٹ ہے بالکل الگ چیز ہے۔ لیکن یاد رکھو، کہ گاما سٹنٹ نہ صرف ہمارے شعور کی کل کائنات صرف گاما ہی نہیں ہوتا بلکہ

اس میں وہ تمام تصورات بھی شامل ہوتے ہیں جو گناہ سننے سے ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور وہ بھی جو گناہ شروع ہونے سے پہلے ذہن میں گزر رہے تھے غرض ہمارے شعور کے سامنے، اس حالت میں جو شے ہوتی ہے وہ بے شمار تصورات و خیالات کا ایک مجموعہ مرکب ہے۔ اب ظاہر ہے کہ لذت یہ مجموعہ مرکب نہیں ہے۔ لیکن ساقی یہ کوئی ایسی شے بھی نہیں ہے، جس کو اس مجموعہ سے قابل انفکاک کہا جاسکتا ہو۔ ان دونوں کی حیثیت بس ایک دوسرے کے ظاہری و باطنی پہلو کی ہے۔ مافی الشعور کے اس مجموعہ کے موجود ہو جانے کے بعد احساس لذت کا تو پیدا ہونا ہمارے اختیار سے باہر ہے۔ یہ جہاں یہ مجموعہ مافی الشعور پہلا اس کے ساتھ اس کے مخصوص احساس لذت کا بدل جانا بھی قطعی ہے اور اس کو قائم رکھنا ہمارے بس میں نہیں رہتا۔ گناہ سننے میں ہمارا جو مجموعہ مافی الشعور ہوتا ہے، وہ اس مجموعہ مافی الشعور سے مختلف ہوتا ہے۔ جو ناول پڑھنے یا ڈراما دیکھنے میں ہوتا ہے۔ نیز اول الذکر شعور کے ساتھ جو احساس لذت پایا جاتا ہے، وہ بھی آخر الذکر دونوں صورتوں کے احساس لذت سے مختلف ہوتا ہے۔ احساس لذت اور وہ شے جس کے ساتھ یہ احساس پایا جاتا ہے، دونوں گویا کمان کے دوسرے یا دو اطراف ہیں، جو اگرچہ ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، تاہم منفک نہیں ہو سکتے، اور دونوں کا تفسیر باہم لازم ملزوم ہے۔

لے کرتے اس اعتراض کو جس طرح پیش کیا تھا اس کا جواب ڈاکٹر سچل نے "اسباب اخلاقیات" کتاب دوم باب ۲، فصل ۲ (نوٹ) میں یہ دیا ہے، کہ "بعض لوگ کہتے ہیں کہ لذت کو من حیث احساس اس کے ان حالات سے علیحدہ تصور نہیں کیا جاسکتا، جو خود احساسات نہیں ہیں بلکہ ایک معنی کر کے یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ لذت کو عقلی کاموں کی غرض و غایت قرار دیتے ہیں، یہ سادق نہیں آتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ زاویہ کا تصور اس کے اضلاع سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ بے شک، زاویہ کا تصور بغیر اس کے اضلاع کے تصور کے ناممکن ہے۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ دو زاویوں کی چھٹائی بڑائی کو ہم تعین طور پر اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے، جب تک دونوں کے اضلاع کا موازنہ نہ کر لیا جائے۔ اسی طرح ہم کسی لذت کا تصور یقیناً اس کے ان حالات سے جدا کر کے قائم نہیں کر سکتے۔ جو احساسات نہیں ہیں لیکن اس سے یہ کسی طرح نہیں لازم آتا، کہ ہم دونوں مختلف حالات کی لذتوں میں برابری یا نا برابری کا تصور نہیں کر سکتے" اور دو تیسری باتوں میں سے کسی ایک کی ترجیح کے لیے مقدار لذت کو معیار بنانے میں اس سے زیادہ کی ضرورت نہیں، لیکن یہ جواب دراصل نوعیت اعتراض کے سمجھنے کی دلیل ہے۔ طول اضلاع کے فرق سے زاویہ کی چھٹائی بڑائی میں کوئی فرق نہیں آتا۔ حالانکہ کرتے کا دعویٰ یہ ہے کہ اشیاء لذت کے فرق سے احساس لذت کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے۔



(۵) کالذاتوں کی میزبان لگائی جاسکتی ہے۔ اگر مذکورہ بالا خیال صحیح ہے، تو لذتوں کی قیمت کا کیت و مقدار کی رو سے کوئی اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔ کیونکہ جو چیزیں ہم جنس نہیں ہیں ان کا مقدار کی بنا پر کیسے کوئی تخمینہ قائم کیا جاسکتا ہے۔ اس قباحت سے قطع نظر کرنے پر بھی لذتیت کا خیال خالی از اشکال نہیں نظر آتا، کہ ہمارے مقصد لذتوں کی بڑے سے بڑے میزان یا مجموعہ ہونا چاہیے۔ اگر لذت کسی ایک مستحسن یا قابل خواہش شے کا نام ہے۔ تو ظاہر ہے، کہ پھر لذتوں کی میزان اس صفت کی موصوف نہیں ہو سکتی، کیونکہ لذتوں کی میزان نفس لذت نہیں ہے۔ یہ دھوکا پہنکا ہے، کہ جس طرح اعداد کی میزان عدد ہوتی ہے۔ اسی طرح لذات کی میزان لذت ہی ہوگی لیکن حقیقتہً ایسا نہیں ہے۔ لذات کی میزان کو لذت کہنا اس سے زیادہ بجا نہ ہوگا جتنا کہ آدمیوں کی میزان کو آدمی کہنا۔ اس لیے کہ آدمیوں کی طرح لذتوں کو بھی ایک دوسرے کے ساتھ جوڑا نہیں جاسکتا۔ لہذا اگر قابل خواہش شے صرف لذت ہی ہے تو پھر میزان لذات کا قابل خواہش ہونا ناممکن ہے۔ اس لیے لذتیت کا ماننا مستلزم ہے اس امر کا کہ ہمکو ہمیشہ بڑی سے بڑی لذت ہی کی خواہش کرنی چاہیے، یعنی کسی شخص کا شعور اپنے لیے جتنا شدید ہے وہ احساس لذت پیدا کر سکتا ہے، وہ پیدا کرنا چاہیے۔ یہی برترین غایت ہوگی۔ مختلف لوگوں کی چھوٹی چھوٹی لذتوں کا مجموعہ اس شخص واحد کی بڑی سے بڑی یا شدید لذت پر قابل ترجیح نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ مجموعہ لذات سے لذت ہی نہیں رہی یہ بات، کہ مجموعہ لذات کا لذت ہونا، کیوں صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہم انسان کے لیے قابل خواہش شے کے بالکل اسی طرح کہ گریبان مقصود بڑی سے بڑی لذت کے بجائے بڑے بڑے آدمی ہو، تو فالسفاں یقیناً اپنے تمام ساتھیوں پر قابل ترجیح ہو جائیں گے۔ شک یہ کہہ سکتے ہیں کہ نور زہی ایک آدمی کے برابر میں لیکن ایسا صرف اس صورت میں درست ہوگا، جبکہ ہمارا مقصود آدمی میں حیثیت آدمی نہ ہو، بلکہ اصلی کوئی اور خاص حیثیت مراد ہو۔ مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ایک آدمی کی پابلیت چند آدمیوں میں گوشت خون اور ہڈیاں زیادہ ہوتی ہیں۔ لیکن یہ حقیقت میں گوشت خون اور ہڈیوں کا موازنہ ہے نہ کہ آدمیوں کا۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ جلد لذت احساسات سے مل کر کوئی ایسی شے وجود میں آتی ہو جو ایک احساس میں نہیں ملتی جاتی۔ لیکن یہ احساسات مل کر بڑی لذت نہیں بنا سکتے۔

در حقیقت احساس لذت کو نہیں بلکہ مسرت کی ایک قائم و مستمر حالت کو سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ مستمر حالت محض احساس لذت کا نام نہیں ہے۔ بلکہ اسکے ماسوا کسی اور خاص شئی کو بھی متضمن ہوتی ہے اب اگر ہم اس شئی کو قابل خواہش قرار دیتے ہیں، تو یہ کمنا آپ سے آپ غلط ہو جاتا ہے، کہ قابل خواہش صرف احساس لذت ہے۔ جس کے متنی یہ ہے۔  
کہ لذتیت کی بنیاد ہی اٹھ جاتی ہے۔

(دو) مادہ بلا صورت :- لذتیت کے نقائص کو دو لفظوں میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ اوپر کینٹ کے نظام میں جو خامی جملہ معلوم ہو چکی ہے، لذتیت میں وہ معکوس ہو گئی ہے۔ کینٹ کا اصول صورت بلا مادہ تھا، جس میں عقلی صورت کے علاوہ مواد خواہش کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ لذتیت کا اصول اس کے برعکس مادہ بلا صورت ہے۔ اس کی رو سے تمام خواہشیں نشئی کا مساوی حق رکھتی ہیں بشرطیکہ اس نشئی کے ساتھ جو لذت احساس پایا جاتا ہے، وہ شدت و ثبات میں بھی مساوی درجہ رکھتا ہو۔ اس دعویٰ میں یہ واقعہ نظر انداز ہو گیا ہے، کہ ہم دراصل اپنی خواہشوں کی نہیں۔ بلکہ خود اپنی (ذات کی) م، نشئی ڈھونڈ رہے ہیں۔ اور ہماری نشئی کی قیمت تمام تر اس نفس کی نوعیت، یعنی اس عالم کے تابع ہوتی ہے، جس میں یہ نشئی پائی ہوئی ہے۔ یہ نشئی محض حیوانی لذت بھی ہو سکتی ہے، اور روحانی انبساط بھی۔ نشئی پر اس حیثیت سے نظر کرنا، دراصل خواہشوں کی صورت یعنی اس عالم پر نظر کرنا ہے جس میں یہ خواہشیں پائی جاتی ہیں۔ لذتیت نے اس صورت کا مطلق لحاظ نہیں کیا۔ بلکہ وہ ہماری خواہشات اور ان کی نشئی کو محض ایک عام و بے صورت مادہ خیال کرتی ہے۔ اس کے نزدیک ہماری ہر احتیاج ایک دہان آرز ہے، اور اسکی نشئی کی لذت۔ قند کا ایک ڈلا ہے، جو اس دہان آرز میں کسی نہ کسی طرح چلا جانا چاہیے۔ غرض لذتیت کا نظریہ ایک مادہ بلا صورت ہے۔

۱۔ حال کے اکثر مصنفین اخلاقیات لذتیت کے اسی بنا پر مسکریں، کہ یہ اخلاق کی انسانی بنیاد نہیں ہو سکتی یہاں اس بحث کے لیے گرین کی "مقدمہ اخلاقیات" (کتاب ۳، باب ۱، کتاب ۴، باب ۳ و ۴)، سوری کی Ethics of Naturalism (اخلاقیات طبعیہ) حصہ اول، باب ۱،



۱۔ مسرت کا ذاتی اور اصول لذتیت بجائے خود قابل قبول نہیں، لیکن اس کی سے تعلق۔

وجہ سے مسرت کی اہمیت کو نظر انداز نہ کرنا چاہیئے۔ یہ سچ ہے کہ مجرد مسرت "ہمارے وجود کی غرض و غایت" نہیں

تاجہ اتنا قلمی ہے کہ حصول مسرت کے بغیر ہم اپنے وجود کی غرض کو نہیں پورا کر سکتے۔

البتہ مسرت طلبی میں جس بات کا ہم کو سختی کے ساتھ لحاظ رکھنا چاہیئے۔ وہ یہ ہے،

کہ کس قسم کی مسرت ہم طلب کر رہے ہیں۔ مسرت ایک اصنافی شے ہے، جس کا

تعلق مسرت اندوز ذات کی نوعیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ انسان کی مسرت حیوان

کی مسرت سے، اور عقلیہ کی مسرت احمق کی مسرت سے مختلف ہوتی ہے ہماری

مسرت کا انحصار تمام تر اسی عالم پر ہوتا ہے، جس میں ہم رہتے ہیں جبکہ یہ عالم

چھوٹا ہوگا، اسی قدر ہماری مسرت کا حصول آسان ہوگا۔

"مجھڑا آدمی چھوٹی چیز کا طالب ہوتا ہے، جبکہ وہ پالیتا ہے، لیکن بڑا آدمی بڑے

مقصد کو سامنے رکھتا ہے، جس تک پہنچنے سے پہلے ہی وہ اکثر خود چل رہا ہے۔"

فل نے لکھا ہے کہ جبکہ حوصلہ مسرت اندوزی پست ہوتا ہے، اسکو تشفی کے مواقع

زیادہ حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن جو شخص بلند حوصلہ لیکر آتا ہے، اس کو دنیا کی ہر مسرت

اپنے حوصلہ سے فروتر و ناقص نظر آتی ہے۔ مگر وہ ان نقائص کو اس سے کہیں زیادہ

آسان کے ساتھ لے کر سکتا ہے کہ کسی ایسی ہستی پر شک کرے، جو صرف اسلئے

مطمئن ہے، کہ ان نقائص کا اس کو نہ سے کوئی شعور ہی نہیں، تشفی یافتہ نہ ہوئے

سے۔ اور یافتہ انسان ہونا یا تشفی یافتہ احمق ہونے سے غیر تشفی یافتہ سقراط

بشمول ماشیہ مٹھی۔ اور یہی وہ اصول اخلاقیات ہے، جب تک کہ ہمارے ہر ایک فرد کو ان کے

ذاتی مسائل سے اٹھ کر Studies in Hegelian Cosmology (کونیات ہیگل)

اور ان کے مسائل کے اپنی کتاب "Theory of good & evil" (نظریہ خیر و شر)

میں ایم کے ساتھ نظریہ لذتیت کو بھی زندہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ فلاسوف کل دیوید کے حوالے

کے ایک فرد پر غور کیا ہے۔ یہ تو ہے، لیکن اوپر جو اصولی باتیں

بیان کی گئی ہیں ان پر غور کرنے سے ہمیں یہ بات یاد رہے کہ

ہونا ہزار درجہ بہتر ہے۔ لہذا اصلی چیز مسرت کی کیفیت نہیں، بلکہ کیفیت ہے۔ بقول جارج ایٹس کے کہ ہم اعلیٰ ترین مسرت (جو انسان کی زندگی کے شایاں ہے) صرف خیالات کی وسعت اور تمام دنیا کے ساتھ اسی قدر ہمدردی کرنے سے حاصل کر سکتے ہیں، جس قدر کہ خود اپنی ذات کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس قسم کی مسرت اکثر اپنے ساتھ اس قدر سامانِ آلام لاتی ہے، کہ اس کی لذت کو ان آلام ہی کا طفیل کہنا چاہیے، کیونکہ روح کی نظر میں بھی خیر ہے، غرض اعلیٰ ترین مسرت کا انحصار مسرت کی بڑی سے بڑی مقدار پر نہیں، بلکہ اس پر ہے کہ اس کا منشا بہترین قسم کی سیرت ہے۔ یعنی اسکی بنیاد اس نفس یا اس عالم کی اعلیٰ نوعیت پر ہے، جس میں ہم عادتاً بسر کرتے ہیں۔ لہذا اعلیٰ ترین مسرت کے حصول کے لیے ہم کو عادتاً اعلیٰ ترین نوعیت کے عالم میں رہنا چاہیئے، اور جو خواہشیں اس عالم سے تعلق رکھتی ہیں، انھی کی نشئی کا خواہاں ہونا چاہیئے۔

۱۱۔ محقق ذات  
بہ حیثیتِ غایت

لیکن اس باب کے شروع میں ہم نے جو اصلی سوال یہ پیش کیا تھا کہ اعلیٰ اور ادنیٰ عالم کے امتیاز کا معیار کیا ہے، اس کا جواب اب بھی نہیں ملا۔ اوپر کی بحث سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ مسرت کی کیفیت و مقدار معیار کا کام نہیں دے سکتی، بلکہ اس معیار کی تلاش ہم کو نفس یا سیرت کی نوعیت میں کرنی چاہیئے، اور غایت اخلاق مضمون ہے کسی نہ کسی قسم کی تحمیل نفس یعنی ارتقاء، سیرت میں، جسکو غصہ، غور، پیروں، تعبیر کیا جا سکتا ہے کہ غایت اخلاق عبارت ہے کمال سے نہ کہ صحت سے، باقی رہا یہ کمال کس سے پرستل ہوتا ہے، اسکو ہم اگلے باب میں معلوم کرنے کی کوشش کریں گے۔



## تعلیق

## لذت کے متعلق حال کے لوگوں کے خیالات

اخلاقیات کے باب بہت ہی کم ایسے مصنفین ملتے ہیں، جو پیرانہ اسکورس یا افادہ کے نظریہ لذتیت کے موافق ہوں۔ لیکن جو خیالات کم و بیش اس نوعیت کے آج کل موجود ہیں، ان کی کسی قدر مزید توضیح یہاں مناسب ہوگی۔

سجوک کے خیال کا جو اخلاقیات کے نصف نظریات کا مجہول مرکب ہے، اوپر اسل کتاب میں بہت ہی سہری ذکر کیا گیا ہے۔ اسکا نظریہ اصل میں ایک حد تک بٹر کے نظریہ کی تجدید ہے۔ البتہ بعض بنیادی باتوں کو اس نے زیادہ تعین کے ساتھ بیان کیا ہے، جو کینٹ کے خیالات کے ایک حصہ کو شامل کرنے کا نتیجہ ہے۔ بلکہ کی طرح اسنے اپنے نظریہ کا اساس ضمیر کو قرار دیا ہے، اور اس بارے میں کینٹ کے ساتھ ہے، کہ یہ ضمیر نام ہے عقل عملی کا۔ سجوک کے نزدیک اخلاق کا اصلی اقتضایہ ہے، کہ ہم اپنے کو عقلی نقطہ نظر کے ہاتھ میں دیکھیں اور اسی کے احکام کا اتباع کریں یہی عدالت کے تحمل کی بنیاد ہے جس کے دو اصلی لوازم ہیں۔ ایک یہ کہ ہم کو خود اپنے حق میں عادل ہونا چاہیے، جس سے سجوک کی مراد یہ ہے کہ ہم کو اپنی زندگی کے تمام ہیئات کے ساتھ مساویانہ برتاؤ کرنا چاہیے۔ جب تک کوئی خاص وجہ نہ موجود ہو کسی بھیج کو دوسرے پر فوقیت نہ دینی چاہیے۔ اسی طرح دوسروں کے حق میں بھی جو کوئی دل دلفسان پسند ہونا چاہیے۔ بلا کسی خاص وجہ کے ایک شخص کو دوسرے پر متم نہ سمجھنا چاہیے۔ اس تشریح سے بلکہ کے تحمل ضمیر نے محبت نفس اور دوسروں کے ساتھ احسان و اخوت، سب کے معنی میں بہت کافی تعین پیدا ہو جاتا ہے۔

یہاں تک تو سجوک افادہ سے زیادہ بٹلر اور کینٹ کے ساتھ ہے۔ لیکن اسکے بعد جب وہ اس سوال پر آتا ہے، کہ وہ شئی کیا ہے، جسکی تقسیم میں ہر کو خود اپنی زندگی کے مختلف ہیئات یا مختلف اشخاص کا مساوی طور پر لحاظ رکھنا چاہئے۔ یا با دلفاظ دیگر یوں کہو، کہ انتہائی خیر کیا ہے؟ تو اس کا جواب پہلے تو یہ ہے، کہ انتہائی خیر کو محسوس و مشعر ہونا چاہئے۔ سچائی، اور آزادی وغیرہ جتنی چیزیں خیر ہیں، یہ صرف

اسی صورت میں خیر میں، جب شعوری طور پر ان سے لوگ متمتع ہوتے ہوں۔ لہذا خیر نام ہے  
مقابل خواہش شعور کا، اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شعور کی کون کون سی صورتیں بالآخر  
قابل خواہش یا قیمتی قرار دی جاسکتی ہیں، اس کا جواب عمل تخریج کی مدد سے سمجھ کر یہ درجہ ہے کہ  
شعوری زندگی کا جو پہلو بالآخر بذات خود قیمتی ہے، وہ صرف لذت ہے۔ مثلاً علم کو لو کہ اگر یہ  
موجب لذت نہ ہو تو بذات خود ہمارے لئے کوئی قیمت نہیں رکھتا، یہی حال ہماری شعوری زندگی  
کی دوسری چیزوں کا بھی ہے۔ لہذا اس بنا پر لذت یا کم از کم عام ہی ایک ایسی شے ہے جو سادہ  
کے ساتھ خود اپنی ذات اور دوسروں پر تقسیم کرنی چاہئے۔

اس نظریہ پر اصلی اعتراض جو وارد ہوتا ہے، وہ عمل تخریج کے طریقہ کا ہے اس طریقہ کا  
نے دو جگہ استعمال کیا ہے اولاً تو اس سے خیر کے ان تمام اصناف کو نکالنے میں کام لیا ہے جو  
خالص خارجی نوعیت کے ہیں مثلاً امن و امان۔ جس سے ثابت کیا ہے کہ خیر در حقیقت ذہنی شے  
ہے، اور اسلئے اسکو ایک قابل خواہش شعور سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ پھر اسی عمل تخریج کے  
ذریعہ سے تمام احوال شعور کو نکال کر صرف اس شعور کو باقی رکھا گیا ہے، جو سب سے زیادہ  
اور خالص ذہنی ہی حیثیت رکھتا ہے، یعنی احساس۔ تخریج کا یہ طریقہ مخالف آئندہ ہے۔ کیونکہ  
یہ اس فرض پر مبنی معلوم ہوتا ہے، کہ خیر کوئی بسیط و ناقابل تجزی شے ہے۔ یہ ہو سکتا ہے  
کہ امن و امان یا آزادی کا اگر شعور نہ ہو۔ تو یہ چیزیں خیر نہ سمجھی جائیں گی، لیکن ساتھ  
ہی اگر خارج میں کوئی ایسی خیر شے پائی جاتی ہو جس کا شعور خیر ہو تو بذات خود کوئی شعور ہی  
خیر نہ ہو گا۔ اس لئے ممکن ہے، کہ انتہائی خیر کوئی بسیط نہیں بلکہ مرکب شے ہو اور  
یہ نام ہو، مثلاً خارجی امن و امان اور اسکے شعور دونوں کے مجموعہ کا۔ اس صورت میں یہ  
خالص ذہنی شے ہوگی، اور نہ خالص خارجی۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے، کہ ہماری شعوری زندگی  
کا کوئی پہلو اس وقت تک خیر نہیں ہو سکتا، جب تک اس کے خیر ہونے کا احساس نہ ہو،  
ساتھ ہی یہ بھی صحیح ہے کہ احساس بچائے خود اس وقت تک خیر نہیں ہو سکتا، جب تک کوئی  
خارجی شے اسکا مرجع نہ ہو۔ اگر یہ سچ ہے، کہ لذت عبارت ہے شعور قیمت سے تو

لے گزین نے سموک کے نظریہ کی جو تفسیر مقلد اخلاقیات (کتاب ۱، باب ۱) میں کی ہے، اس پر نزدیک وہ  
اس واقعہ سے باطل ہو جاتی ہے کہ گزین نے سموک کا یہ خیال مان لیا ہے، کہ خیر کو قابل خواہش شعور سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔



پھر ایسی چیزوں کا ہونا بھی لازمی ہے، جو قیمتی ہوں، اور یہ بہ نفع خیر کا لازمی جز ہوں گی اگر یہ حقیقت سچا ہے خود کو کتنی ہی اہل کیوں نہ ہو، کہ متبک ان کے خرید و بے کا شعور نہ ہو، وہ خیر نہیں ہو سکتی۔ اور اس سے سبجوک کے نظریہ پر ایک مزید اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر لذت نام ہے شعور قیمت کا، تو پھر جس چیز کو یہ انتہائی قیمت والی قرار دیتے ہیں، اس کا فیصلہ بے خطا ہونا چاہئے۔ یہ اعتراض اس حالت میں اور بھی قوی ہو جاتا ہے، اگر یہ مان لیا جائے کہ انتہائی خیر کی بنیاد عقلی نقطہ نظر پر ہے، کیونکہ اس صورت میں عیروزی عقل یا بہت قابل عقل رہنے والی مخلوقات کی لذتوں کا کسی انتہائی قیمت پر مشتمل سمجھنا نہایت ہی مشتبہ ہوگا۔ اس بحث کی کسی قدر اور تفصیل آگے باب ۶ میں آئیگی۔

حال کا ایک مصنف جس نے اپنے نظریہ اخلاقیات میں لذت کو اہمیت دی ہے، میک ٹکارٹ ہے۔ یہ سبجوک کی طرح لذت کو انتہائی خیر قرار نہیں دیتا، لیکن اس کے نزدیک لذت قیمت کا معیار اور کسوں کا کام دے سکتی ہے۔ اس پر اصل اعتراض وہی وارد ہوتا ہے جو ابھی آپریک پیراگراف میں مذکور ہو چکا ہے۔ یہ یقیناً مجموع معلوم ہوتا ہے کہ لذت ایک خاص قسم کے اندازہ قیمت کا نام ہو سکتا ہے، لیکن اگر قیمت محض ذہنی نہیں ہے تو اندازہ قیمت کی یہ قسم انتہائی قیمت کے لئے تشفی بخش کسوٹی نہیں بن سکتی۔

ڈاکٹر رشڈال نے ہم اپنے نقطہ اخلاقیات میں لذت، کو کافی اہمیت دی ہے، لیکن اس کا شمار لذت میں نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس کا نقطہ یہ دراصل مختلف نظریات کے انتخاب کی نوعیت رکھتا ہے، جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

۱۔ سبجوک کے نظریہ کی مزید تنقید کیلئے ڈاکٹر مور کی "Principia Ethica" (نقصہ) اور اکثر اہل علم کے بیواؤں کی "Ethical philosophy of Sidgwick" (سبجوک کا فلسفہ اخلاقیات) خصوصاً باب ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷

ڈاکٹر جی۔ اے۔ مورس نے اپنی چھوٹی سی کتاب "اخلاقیات" میں افادیت پر جو بحث کی ہے، وہ نہایت ہی مفید ہے۔ گو اس کے ابتدائی دو بابوں میں افادیت کے عام نظریہ کی جو تعبیر و تشریح کی گئی، اس کا غالباً بجز گزیر کی کے اور کوئی بڑا افادی قائل نہیں ہے۔ اور اس سے لذت و الم کے اُس مفہوم کی، جس میں یہ الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، متعین طور پر تشریح نہیں ہوتی۔ لیکن سمجھوک نے اخلاقیاتی لذتیت کا جو تخیل پیش کیا تھا اور جو عقل عمل کی دوئی سے خالی، اور اسی لئے لازماً پوری پوری عمومی لذتیت ہے، اسکے ماحصل کو نہایت فہم طور پر بیان کیا گیا ہے۔ اس کے بعد بقیہ ابواب میں واقعی یا ذاتی قیمت کے نقطہ نظر سے اس بیان کی نہایت خوبی سے تنقید کی گئی ہے۔

لے خصوصاً الم کی صورت میں، جس سے مراد (الف)، کبھی ایک خاص قسم کا وہ عضو جس سے ہوتا ہے جو زخم دیں یا دانت کے درد وغیرہ کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ اور (ب)، کبھی اُس مولم جس کی ناگواری مراد ہوتی ہے، جو کسی کوشش کے رائگاں ہونے میں بھی پائی جاتی ہے (ج)، کبھی اس سے مراد کوئی ناپسندیدہ شے ہوتی ہے اور (د)، کبھی وہ شے جس سے ہم نفرت کرتے ہیں، گو الم کے یہ تمام معانی ایک دوسرے کے ساتھ نہایت ہی قریب کی وابستگی رکھتے ہیں، تاہم یہ سب کے سب بعینہ یک ہی شے نہیں ہیں۔ قدیم اتباع اپیکورس کے ذہن میں الم کا مفہوم بالخصوص (الف) اور (ب)، والا تھا، بشتم کی نظر خاص کر (ب)، پر تھی، کل کی غالباً (د)، پر اور اسپنسر کی (ج)، پر لیکن اصل یہ ہے، کہ اکثر اس امر کا پتہ لگانا نہایت دشوار ہوتا ہے، کہ کس معنی میں یہ لفظ استعمال کیا جا رہا ہے۔ اسی طرح کا ابہام "لذت" کے استعمال میں بھی پایا جاتا ہے۔ (الف)، کبھی اس سے عضو جس سے مراد ہوتا ہے، جو لذت کا ایک عنصر ہوتا ہے۔ (ب)، کبھی اس سے مراد وہ خوشگوار ہی ہوتی ہے، جو جس مذکور کے ساتھ پائی جاتی ہے، اور جو کسی کامیاب کوشش کے بعد بھی پائی جاتی ہے (ج)، کبھی اس سے مراد پسندیدہ شے ہوتی ہے۔ (د)، اور کبھی وہ شے جس کی طرف ہم کو رغبت ہوتی ہے۔ ان ابہامات کی بدولت اس قسم کے سوالات میں نہایت ہی پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے، کہ لذت کو قیمت سے کیا تعلق ہے؟ یا اس کا کمی و مقدار، حیثیت سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے، یا نہیں؟ لذت، نشاط اور مسرت میں باہم جو تعلق ہے، اُس کو ڈاکٹر میکڈوگل نے "فلسفہ اجتماع" کے باب ۵ میں نہایت خوبی سے بیان کر دیا ہے۔



## باب پنجم

### معیار بصورت کمال

۱۔ مسئلہ ارتقا کا استعمال اخلاق میں

اخلاق کی غرض و غایت تحقق ذات و تکمیل نفس ہے، یا ترقی سیرت قرار دینا خود ہی اس بات کو مستلزم ہے، کہ اخلاقی زندگی ایک تدریجی و ارتقائی عمل ہے۔ ارتقا کا یہ تخیل اگرچہ قدیم زمانہ میں بھی موجود

تھا لیکن زیادہ نمایاں صورت اس نے موجودہ ہی عہد میں اختیار کی ہے۔ سب سے پہلے اس پر ہیگنل اور کامسٹ نے زور دیا پھر لبارک و ڈارون وغیرہ نے اس سے اصل الانواع کے مسئلہ میں کام لیا، اسکے بعد ہر برت اسپنس وغیرہ نے اتنی وسعت دی کہ اجتماعی رسوم و عوائد، حکومت و سیاست کے مختلف اصناف اور اسی قبیل کی دوسری چیزوں پر اسکو جپاں کیا، حتیٰ کہ شمسی و کواکبی نظامات کی تعمیر و تشکیل تک کی تو جلد ہی نظریہ ارتقا سے کی جانے لگی۔ لیکن یہاں ہم کو ان تمام چیزوں سے کوئی سروکار نہیں، بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ اخلاق میں اس نظریہ کے استعمال کی کیا صورت ہے، اور وہ بھی صرف ایک خاص پہلو سے۔ یعنی ہم کو اس سے مطلق بحث نہیں کہ افراد و اقوام کی اخلاقی حیات بتدریج برسوں اور صدیوں میں نشوونما پاتی یا ترقی کرتی ہے، کیونکہ یہ تاریخ اخلاق کی بحث ہے، اور ہر گز بہار عرف ماہیت اخلاق کی تحقیق مقصود ہے۔ لہذا اخلاق میں ارتقا کے استعمال سے ہماری مراد یہ ہے کہ اخلاقی حیات کی نفس ماہیت و حقیقت بذات خود ایک نشوونما یا ترقی ہے۔ یہ مفہوم آگے چل کر اسید ہے کہ اچھی طرح واضح ہوگا۔

۲۔ ترقی حیات ایوں بمحو، کہ ارتقاء اخلاقی سے ہمارا مفہوم یہ ہے، کہ اخلاقی زندگی

کا ایک خاص مقصد یا نصب العین ہوتا ہے، جس کی طلب اور چکا

بتدریج حصول انسانی زندگی کا اصل مدعا ہے، جس میں مجس لوگ کامیاب ہوتے ہیں، اور بعض ناکام رہتے ہیں۔ اس کی مثال کے لئے حیات حیوانی کی مختلف صورتوں کو لو۔ حیوانات میں بعض کو ہم اعلیٰ سمجھتے ہیں اور بعض کو ادنیٰ۔ اس اعلیٰ و ادنیٰ کے حکم کی بنیاد کسی نہ کسی خاص معیار

پر ہوتی ہے، جو ہمارے پیش نظر ہوتا ہے، چاہے یہ معیار تطابق ماحول ہو یا کمال پیشہ کا خیال ہے، یا انسانی صورت سے قرب یا کوئی اور شے۔ اب اگر یہ صحیح ہے، کہ حیوانات میں ایک مستمر ترقی یا نشو و نما جاری ہے، تو اس ترقی کا بلند ترین مرتبہ وہ ہوگا جو ہمیشہ نظر معیار یا نصب العین سے قریب ترین ہے۔ اسی طرح اخلاق قیامت میں نظریہ ارتقاء کا نشانہ یہ ہے، کہ میرٹ کا ایک خاص معیار یا نصب العین ہے اور حیات اخلاقی کے معنی اسی نصب العین کی جانب تدریجی قرب یا ارتقاء ہے۔

۳۔ اعلیٰ و ادنیٰ مراتب ترقی۔ ہر ترقی میں ابتدا، تدریج، اور انتہا کا پایا جانا لازمی ہے۔ ترقی پذیر شے ایک خاص سطح سے شروع ہو کر تدریج بلند تر سطح کی طرف جاتی ہے۔ ہمارے سامنے جو چیز آتی ہے، وہ نہ ابتدا ہوتی ہے نہ

انتہا، بلکہ صرف بیچ کی کڑیاں یا اعلیٰ تدریج۔ حیوانی زندگی کی نہ سب سے ابتدائی اور ادنیٰ ترین صورت کا ہموطہ ہے، نہ ہم یہ جانتے ہیں، کہ اس کی ترقی کی انتہائی و اعلیٰ ترین صورت کیا ہوگی یا ہو سکتی ہے۔ گویا ہم ایک ایسی گھوڑی دھڑ دھڑ رہتے ہیں، جس کا آغاز و اختتام دونوں نظر سے اوجھل ہے۔ یہی حال اخلاقی حیات کا ہے۔ نہ ہم کو یہ معلوم ہے، کہ سب سے ابتدائی شعور اخلاق کیا تھا، نہ اس کے انتہائی نقطہ کمال کا ہم کوئی واضح تصور قائم کر سکتے ہیں۔ ہمارے سامنے اس کے صرف درمیانی مدارج ہیں۔ بایں ہمہ بلا ابتدا یا انتہا کے تعلق و حوالہ کے ہم ان بیچ کے مدارج کو نہیں سمجھ سکتے، ان کے سمجھنے کے لئے دو میں سے کسی ایک کا پیش نظر ہونا ضروری ہے۔ لہذا نظریہ ارتقاء کو مان کر حیات اخلاقی کی توجیہ کے کل دو ہی ممکن طریقے ہو سکتے ہیں، یا تو شعور اخلاق کی سب سے ابتدائی صورت کو سامنے رکھ کر اسکی توجیہ ہو سکتی ہے، یا پھر انتہا و قیامت کے حوالہ سے۔ اس میں شک نہیں، کہ پہلا طریقہ زیادہ فطری معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ علی العموم واقعات و حوادث کی توجیہ انکی اصل اور علت ہی سے کی جاتی ہے۔ لیکن مزید غور سے نظر آتا ہے، کہ یہ طریقہ حقیقت کے کم رتبہ اور قلیل التشفیٰ ہے۔ ذیل میں ہم دونوں طریقوں کی حیثیت و نوعیت سے بحث کرتے ہیں۔

۴۔ توجیہ بحوالہ ابتدا۔ بظاہر اخلاق کی توجیہ و تشریح کا سب سے زیادہ قدرتی طریقہ یہی معلوم ہوتا ہے، کہ وحشی اقوام یا حیوانات کے عوائد و احتیاجات



میں اسکی ابتدائی اصل کو مداع رہا جائے، جیسا کہ عام طبعی واقعات مثلاً طبقات ارضی وغیرہ کی توجیہ و تعلیل کے لئے کیا جاتا ہے۔ بلکہ قوموں کے عروج و زوال تک کی تشریح میں اسی طریقہ سے کام لیا جاتا ہے۔ ہم تاہم امکان واقعہ کی ابتدائی سے ابتدائی اصل اور اس کے نشوونما کے عمل و سبب کا پتہ لگاتے ہیں۔ اس کے پیچھے نہیں پڑتے کہ اس کی انتہا کیا ہوگی، کیونکہ اس سے اس کی حیثیت نفس الامری پر، علی العموم بہت ہی کم روشنی پڑتی ہے۔ لہذا از خود سوال پیدا ہوتا ہے کہ اخلاقی زندگی اور نشوونما کی توجیہ و تعلیل کے لئے بھی یہی طریقہ کیوں نہ اختیار کیا جائے، بالیکن علم اخلاق جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، عام علوم طبعیہ سے بالکل جداگانہ نوعیت رکھتا ہے۔ اسکا مقصد کسی شے کی اصل یا تاریخ کا تحقیق نہیں ہے۔ بلکہ نصب العین کی تعین اور یہ معلوم کرنا کہ کردار پر اس نصب العین کے اثر کی کیا صورت ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ نصب العین کا تعلق اصل و ابتدا سے زیادہ غایت اور انتہا کے ساتھ ہے۔ علوم طبعیہ میں اصل بحث اسکی ہوتی ہے کہ کیا ہے، بخلاف اخلاقیات کے کہ اسکا موضوع بحث یہ ہے کہ کیا ہونا چاہئے، اور کیا ہے۔ اسے سکو کوئی اصولی تعلق نہیں۔ دوسرے دور میں جن لوگوں نے اخلاق کی توجیہ اسکی اصل و ابتدا کی تحقیق سے کی ہے، ان میں سب سے پہلے اسفٹس کا نام ہے۔ ذیل میں ہم اسکے نظریہ کا ذکر کرتے ہیں، جس سے سب سے پہلے اس کا ذکر ہوا۔

ڈچ۔ ہربرٹ اسفٹس کا نظریہ اخلاقیات

اسفٹس نے اپنے نظریہ اخلاق پر ایک نہایت ہی دلچسپ کتاب لکھی ہے جس کا نام "مبانی اخلاقیات" (ڈیٹ آف ایتھکس) ہے۔ اس کتاب کے مباحث کا تمام وکھان بیان تو یہاں ناممکن ہے البتہ ضروری حاصل درج کیا جاتا ہے۔ اس نے سب سے

پہلے کہا ہے: "میں یہاں تاہم طبعی" (ایٹھم) ہے، جسکی رو سے ہم کہتے ہیں کہ "شریہ" کو یعنی پایا جاتا ہے۔ م، اور یک سبباً جانور نہیں ہے، یعنی نہیں پایا جاتا ہے۔ م، ر نہ زیادہ گہرے مفہم کے لحاظ سے اخلاقیات کا تعلق نہیں کیا ہے۔ یہی ہے۔ یعنی انسان کی اصل فطرت لینا ہے۔ دیکھو اوپر باب ۲، فصل ۲۔

اب یہ کتاب اسکی ضخیم کتاب "اصول اخلاقیات" کا پہلا حصہ ہے۔

اس کی تاریخ اخلاقیات "از سبک صفحات ۲۵۲-۲۵۴۔

پہلے کردار اور اس کے نیک و بد ہونے کے معنی پر بحث کی ہے۔ جس کیلئے وہ ان زمان سے اتر کر حیوانی زندگی کی تحقیق کرتا ہے۔ کردار کا جو مفہوم ہے، وہ زندگی کی تمام صورتوں میں پایا جاتا ہے اور ہر جگہ اس پر نیک یا بد ہونے کا حکم لگا یا جاسکتا ہے۔ اسپنسر کے نزدیک زندگی، جیسا کہ اس کی ادنیٰ سے ادنیٰ صورتوں میں نظر آتا ہے عبارت ہے اندرونی علاقہ کی بیرونی علاقہ کے ساتھ مستمر تطبیق سے یعنی زندگی نام ہے ذواعضا ذات کی اپنے ماحول کے ساتھ مطابق رہنے کی پیہم حد و جہد کا۔ اور کوئی کردار ایسا نہیں ہے جو اس عمل تطبیق میں معاون یا مزاحم نہ ہوتا ہو۔ اگر معاون ہے تو نیک کہا جاتا ہے، اور اگر مزاحم ہے، تو بد کردار نیک موجب لذت ہوتا ہے، کیونکہ اس سے ذواعضا ذات اور اس کے خارجی ماحول میں توافق پیدا ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے کردار بد موجب الم ہوتا ہے کامل کردار نیک وہ ہے، جو صرف لذت کا موجب ہو اور شائبہ الم سے بالکل پاک ہو لیکن علی العموم ایسا ہوتا نہیں، بلکہ تقریباً ہر کردار لذت و الم دونوں کا موجب ہوتا ہے۔ لیکن جس کردار سے الم کی بہ نسبت لذت زیادہ ملتی ہے، یعنی جو مجموعی حیثیت سے سب سے زیادہ نفس اور اس کے ماحول کی تطبیق کا موجب ہوتا ہے، وہی اضافی طور پر نیک یا خیر ہے۔ اور اخلاق کی اعلیٰ سے اعلیٰ ترقی نام ہے حیات کی اعانت کا جو معنی ہے اندرونی اور بیرونی علاقہ کی روز افزوں مطابقت پر۔

اس میں شک نہیں، کہ مذکورہ بالا نظریہ میں متعدد قوائم ہیں۔ اس سے حیات اخلاقی کا علم عام علم حیات میں داخل ہوتا ہے۔ اور سائنس کی موجودہ ترقی و تحقیقات کی رو سے علم کے مختلف شعبوں میں

اس قسم کی باہمی وابستگی و رابطہ ضروری ہے، ان کو ایک دوسرے سے کلیتہً علیحدہ نہیں رکھا جاسکتا۔ جب تک تمام شعبوں کو پیش نظر رکھ کر بحث نہ کیا جائے، اس وقت تک کسی خاص شعبہ علم کی حقیقت و نوعیت پوری طرح سمجھ میں نہیں آسکتی۔ بالاس ہمہ ذرا سے غور کے بعد ماننا پڑے گا، کہ اسپنسر کے نظریہ نے اصل ترقیب کو الٹ کر گاڑی کو آگے اور گھوڑوں کو پیچھے لگا دیا ہے۔ کیونکہ جب یہ کہا جاتا ہے، کہ ترقی حیات کے معنی اپنے ماحول کے ساتھ مستمر تطبیق کے ہیں، تو اس سے مراد کیا ہوتی ہے؟ ایک معنی کر کے، تو یہ عمل تطبیق برابر جاری ہی ہے۔ علمی ترقی کے معنی ہی یہ ہیں، کہ ہم اپنے



خیالات کو دربر فطرت کے خارجی حقائق کے مطابق بناتے جاتے ہیں ایسی طرح فنون کی ترقی کے یہ معنی ہیں کہ ہم اپنے اطوار زندگی کو آہستہ آہستہ عالم خارجی کے احوال و مقتضیات کے مطابق کرتے جاتے ہیں۔ علیٰ ہذا اخلاق میں بھی، جہاں تک ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہمارے آداب و قوانین اسلاف کے آداب و قوانین سے بہتر ہیں، ان کی بہ نسبت ہنگو اپنے واجبات کا زیادہ وسیع علم اور ان کے پورا کرنے کا زیادہ شعور و احساس ہے، اس سب کا ماحصل بھی یہی ہے کہ ہم اپنے اطوار زندگی کو یوں نافذ، حالات کے مطابق بنا رہے ہیں۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اس عمل تطبیق کا لازمی نتیجہ کیا ہے؟ کیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہمارے پیش نظر کچھ نہ کچھ مقاصد ہیں، جنکو ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں، جب یہ کہا جاتا کہ دو چیزیں آپس میں مطابقت نہیں رکھتیں، تو اس سے از خود نکلتا ہے کہ ہمارے ذہن میں ان کے باہمی تعلق کا کوئی خاص تخیل ہے، جو ان میں پایا جانا چاہئے اور سیر و ست نہیں پایا جاتا ہے۔ ورنہ پھر تو ایک معنی کر کے دنیا کی ہر شے دوسری شے کے مطابق رہے۔ حیات پر کیا منحصر موت بھی ایک عمل تطبیق ہی ہے۔ ذی حیات ممتی کو جو ایک خاص احتیاج تطبیق کا شعور ہوتا ہے، اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس کے ذہن میں کچھ خاص مقاصد ہوتے ہیں، جنکو وہ پورا کرنا چاہتی ہے۔ مثلاً ایک سائنس دان دیکھتا ہے کہ ہمارے خیالات پوری طرح واقعات فطرت کے مطابق نہیں ہیں، جس کیلئے وہ علمی تحقیقات شروع کرتا ہے تاکہ اس کے خیالات کامل طور سے واقعات کے مطابق ہو جائیں۔ بخلاف ایک پتھر کے کہ اس کے سامنے چونکہ کوئی مقصد نہیں ہے، اسلئے وہ بلا اس قسم کی کسی جدوجہد ہی کے اپنے ماحول کے مطابق رہتا ہے۔ سائنس دان کو احتیاج تطبیق کا صرف اسلئے احساس ہے کہ وہ ایک ایسے مقصد کا احساس رکھتا ہے، جہاں تک حاصل نہیں ہے، یا با الفاظ دیگر یوں کہو کہ وہ اپنے ساتھ ایک ایسا نصب العین لانا ہے، جس کے مطابق دنیا نہیں ہے، اور اس کو یہ طاقت اپنی کوشش سے پیدا کرنی پڑتی ہے۔ اب اگر یہ صحیح ہے تو ہم کو اپنے دعویٰ کی ترتیب الٹ دینا پڑے گی۔ یہ لکھنا درست نہ ہو گا کہ ذی حیات مخلوقات

۱۔ دیکھو پروفیسر الگزنڈر کی کتاب "Moral order & progress" (اعلائی ترتیب

و سماجی) صفحہ ۱۷۷-۱۷۸۔

اپنے ماحول کے مطابق نہیں ہیں، بلکہ یہ کھنا چاہئے، کم از کم شعور ذات سے کہنے والی مخلوقات کے متعلق، کہ ماحول ان کے مطابق نہیں ہے۔ کیونکہ وہ نصب العین یا تخیلی معیار جو نامطابقت کے انقصاص کا موجب ہے ماحول کے اندر نہیں بلکہ خود ان کی ذات کے اندر پایا جاتا ہے، اگر انسان اس پر قانع ہوتا کہ دنیا جس طرح چاہئے اسے اپنے حال پر چلتی رہی، تو اس میں اور ماحول میں کوئی مخالفت ہی نہ ہوتا۔ مخالفت یا نامطابقت تو اس لئے نظر آتی ہے کہ وہ ماحول کو اپنے مطابق بنانا چاہتا ہے، یا زیادہ صحیح طور پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ ماحول اور اپنی ذات دونوں کو اپنی زندگی کے ایک خاص نصب العین کے مطابق بنانا چاہتا ہے۔ حیوانات تک کے متعلق طرح یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ اپنے ماحول کے مطابق بناتے ہیں، اسی طرح اکثر صورتوں میں یہ کہنا بھی صحیح ہے، کہ وہ ماحول کو اپنے مطابق بناتے ہیں۔ بہر حال جب تک ہم پہلے کوئی نصب یا غرض و غایت نہ تسلیم کر لیں جسکی غایت یا غایت طلب ہوتی ہے اس وقت تک عمل تطبیق کے کوئی معنی نہیں نظر آتے۔ لہذا اصل شے عمل تطبیق نہیں بلکہ وہ غرض و غایت ہے، جسکی خاطر تطبیق کی کوشش ہوتی ہے۔ گو علی العموم یہی طریقہ زیادہ قدرتی معلوم ہوتا ہے، کہ کسی شے کی توجیہ و تشریح کے لئے، اسکی ابتدا کی طرف رجوع کیا جائے، لیکن زیر بحث صورت میں چونکہ تعین عمل کا انحصار انتہا پر ہے، اس لئے ہماری بحث کی ابتدا بھی انتہا سے ہونی چاہئے، اور بجائے نیچے سے اُپر جانے کے اُپر سے نیچے آنا چاہئے۔

۷۔ دیگر قائلین  
ارتقا کے خیالات

اسپنسر اور دیگر ارتقائیہ کے نظریہ میں ذوق یہ ہے کہ اسپنسر ایک ایسے علی الاطلاق انتہائی مقصد یا غایتہ الغایات کو علامتہ تسلیم کرتا ہے، جو کردار کا مرجع و محور ہے۔ گو وہ چلتا نیچے سے ہے، لیکن بالآخر اس کا نظریہ ایک انتہائی مقصد کے تکمیل تک پہنچا دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے

۱۔ اسپنسر کے نظریہ کی مزید بحث و تفصیل کے لئے دیکھو سارن کی Ethics of Naturalism. (اخلاقیات طبیعیہ)، مجموعہ صفحات ۲۰۳-۲۲۰، لکچر ڈی کی "اخلاقی ترقیب و ترقی" صفحہ ۲۶۶-۲۷۷، میو، ڈی کی "عناصر اخلاقیات" صفحات ۱۳۶-۱۵۹، رڈیوی کی "حاکم اخلاقیات" صفحات ۷۷-۷۸ و ۱۲۲-۱۲۷۔



کلاس نے اس پر شدید زور دیا ہے، کہ اخلاقیات پر غایت کے نقطہ نظر سے بحث کرنی چاہئے  
 حتیٰ کہ اسی تخیل غایت کی بنا پر وہ ایک ایسا اطلاقی نظام اخلاقیات پیش کرتا ہے،  
 جس کو موجودہ دنیا کے بجائے ایک ایسی مستقبل دنیا سے تعلق ہے جس میں تطبیق و عمل  
 پورے خیال کے ساتھ موجود ہوگی۔ باقی اور اکثر ارتقائی اس نظام اطلاقی کے سنگین، نیز کسی  
 مقصد کو بھی مقصد مطلق قرار دینے سے احتراز کرنے میں۔ مثلاً رسل اسٹیفن کو، کہ وہ محض  
 صحت یا صلاحیت کے تخیل پر قانع نظر آتا ہے۔ اس کے نزدیک "قانون اخلاق نام ہے  
 اجتماعی فلاح و بہبود کے بیان شرائط کا"۔ نیکی کے معنی میں اجتماعی توازن کے قائم رکھنے  
 کی صلاحیت کے اس نظریہ میں کسی ایسے انتہائی مقصد کی ضرورت نہیں، جو جماعت (سوسائٹی)  
 کا آخری مرجع و محور ہو، بلکہ یہ جماعت کی صرف موجودہ حالت سے بحث کرتا ہے، اور  
 اسی کے بقا و توازن کو مقصد قرار دے لیتا ہے۔ پروفیسر الکنزڈر کا خیال تقریباً بالکل  
 یہی ہے۔ چنانچہ لکھتا ہے، کہ "فعل یا فاعل پر جو حکم لگایا جاتا ہے، اسلی بنیاد کردار  
 کے ایک خاص معیار پر ہوتی ہے جس کو اخلاقی نصب العین کہا جاتا ہے۔ یہ نصب العین  
 نام ہے کردار کی باہم تطبیق و توافق کا، جس کی بنیاد مختلف و متعارض میلانات کے  
 توازن پر ہے۔" یہ نظریہ اخلاقیات ڈارون کے میات حیوانی کے نظریہ ارتقاء سے  
 بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔ ڈارون کے نزدیک انواع حیوانات کا ارتقائی نتیجہ ہے۔

۱۔ "میان اخلاقیات" صفحہ ۳۰-۵۰۔

۲۔ دیکھو: "تسمیہ" تاریخ اخلاقیات" صفحہ ۲۵۶۔

۳۔ مثلاً دیکھو: اسٹیفن کی "Science of Ethics" (حکمت اخلاقیہ) صفحہ ۳۰ اور

۴۔ لکنزڈر کی اخلاقی ترتیب و ترقی" صفحہ ۲۴۔

۵۔ "حکمت اخلاقیہ" صفحہ ۴۵۔

۶۔ ایضاً صفحہ ۴۹-۵۱ وغیرہ۔

۷۔ دیکھو: "تسمیہ" تاریخ اخلاقیات" میں صفحہ ۲۵۶۔ یہ شک اس نظریہ کی

روسے سوسائٹی کی کوئی موجودہ واقعی حالت کا موازنہ نہیں کہتی، اور اسلئے توازن کمال کے حصول کو آخری مقصد

قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن مذکور بالا مصنفین نے اس توازن کی توجیع و تہنیت نہیں کی ہے۔

”التنازع للبقا“ کا جس میں نوع ”اصلاح“ باقی رہتی ہے اور غیر اصل فناء ہو جاتی ہے۔ اسی عمل کو عام طور پر ”انتخاب طبعی“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ علی ہذا سراسنسن اور پروفیسر الکزنڈر کا خیال ہے کہ حیات اخلاقی میں بھی انتخاب طبعی کا عمل جاری ہے، اور جو کدہ سب سے زیادہ صالح یا توازن میں کامل ترین ہوتا ہے، وہی باقی رہتا ہے۔ اس میں اور ڈارون کے نظریہ میں جو تعلق ہے، اس کو پروفیسر الکزنڈر نے اپنے حال کے ایک مضمون میں نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور چونکہ میرے نزدیک جو نظریہ اخلاق سنیچے سے پہلے اخلاق کی توجیہ و تفسیح کرتا ہے، اس کا مختصر بیان اس سے بہتر انگریزی میں کہیں نہیں موجود ہے اس لئے اس کا انگریزی ماہر حاصل یہاں درج کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۴۔ اخلاقیات میں انتخاب طبعی الکزنڈر موصوف نے لکھا ہے کہ ”انتخاب طبعی نام ہے بقا و تفوق کے لئے مختلف نوعوں کے باہمی تنازع کا جس میں ایک نوع جو اپنی ساخت و خلقت کے لحاظ سے ماحل کے ساتھ زیادہ مناسبت رکھتی ہے غالب اگر نسبت بقائے دوام حاصل کر لیتی ہے۔ حیوانات میں یہ تنازع دراصل مختلف افراد یا طبقات کے مابین ہوتا ہے جس میں سے بعض فنا ہو جاتے ہیں، اور جو ”اصلاح“ میں باقی رہتے ہیں۔ اخلاق میں ایسا نہیں ہے، یعنی ”احوال انسانی میں انتخاب طبعی کی جنگ بذات خود کدہ دور و نا اہل افراد کے خلاف نہیں بلکہ ان کے اطوار زعمی اور نصب العین کے خلاف ہوتی ہے۔ اس جنگ میں وہی اطوار غالب اور قائم رہتے ہیں، جو اجتماعی فلاح و بہبود کے باعث ہوتے ہیں۔ حیوان دنیا میں یہ ہوتا ہے کہ بعض حیوانات بقا کے لئے خلقی طور پر دوسروں سے زیادہ موزوں و اصل ہوئے ہیں، اس لئے وہ باقی رہتے ہیں، اور اپنے مختصات کو لوٹ کے ذریعہ اپنے اسلاف میں منتقل کرتے رہتے ہیں، باقی ان کے حریف مقابلہ اپنی عدم صلاحیت کی وجہ

۱۔ ”اخلاقی ترتیب و ترقی“ صفر ۳۹۹۔

۲۔ ”من الاقوامی جریڈا اخلاقیات“ جلد دوم، نمبر ۱ جولائی سنہ ۱۹۱۰ء ”اخلاقی ترتیب و ترقی“ کتاب سوم، باب ۱۔



سے فنا ہو جاتے ہیں۔ لیکن اخلاق میں "حیوانات سے من حیث حیوانات نہیں، بلکہ انہیں سے بحث ہوتی ہے۔" اس کی نوعیت کا اندازہ کسی قدر ذیل کی تمثیل سے ہو سکتا ہے۔ ایک شخص کم و بیش غور و فکر کے بعد اپنے احساسات کو عام راہ سے الگ کر دے اور اس کے لئے غور و فکر کی جانب مائل پاتا ہے۔ مثلاً وہ بے رحمی کو ناپسند کرتا ہے، یا عورتوں کی پستی و تنقید کو نا جائز سمجھتا ہے، یا نشہ کی بے اعتدالی کو قابل اعتراض جانتا ہے۔ ایسی صورت میں ممکن ہے، کہ یہ اپنے خیال کا تنہا حامی ہو یا محض دو ایک دوست اس کی تائید پر ہوں۔ ہائی تمام لوگ اس خیال کو محض ایک مضحکہ و تمسخر سمجھتے ہوں، بلکہ ممکن ہے، کہ اس کو اپنے مخالفین کے ہات سنت سے سخت مصائب اٹھا کر جان تک سے عبرت کرنا پڑے۔ لیکن آخر کار اس کے خیالات کو بتدریج قبولیت حاصل ہونا شروع ہوتی ہے، لوگوں کو انکی سچائی کا یقین ہونے لگتا ہے۔ گذشتہ دشمنی کی جگہ ان کے دل میں اس لئے اخلاق و کردار کی قدر پیدا ہو جاتی ہے۔ نئے خیالات روز بروز قوت حاصل کرتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ بالآخر اکثر کیا بلکہ تمام لوگوں کے نفوس میں گھر کر جاتے ہیں۔ لہذا دنیا کے اخلاق میں "افراد کی بربادی کے بغیر محض تعلیم و تشفی بستر و اصلح انواع کردار کی اشاعت و بقا، اور ان کے مخالف خیالات کی فنا کا کام دیتی ہے۔" ایک نفس کی دوسرے نفس پر فتح تعلیم و تشفی پر مبنی ہے، "اور مصلح یہ عمل تشفی گو یا استیصال حریف کا کام کرتا ہے۔" اسی کا نام اخلاقی انتخاب لمبھی ہے (جس سے اصل انواع کی طرح اصل الاخلاق کی توجیہ و تشریح کی جاتی ہے)۔

۵۔ ضرورت غایت۔ اس میں شک نہیں، کہ یہ سب کچھ نہایت مفید و معنی خیز ہے، لیکن اگر اس کو اخلاقی نصب العین کی کامل توجیہ سمجھا جائے، تو اس لحاظ سے اس میں ایک شدید نقص پایا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ دراصل اخلاقی زندگی کے نشوونما کی محض لمبھی تانچ ہے۔ اس قسم کی محض لمبھی تاریخ پر حیات حیوانی کی تحقیق میں ہم قناعت کر سکتے ہیں۔ کہ اس میں ہر کمزور یا وہ تہمت گذشتہ موجودہ مختلف اصناف حیوانات کی طاقت و نوعیت اور ان احوال کا جاننا مقصود ہوتا ہے۔ جو ان کی فحشا یا بقا کا باعث ہوئے ہیں اس امر کی زیادہ بحث نہیں ہوتی، کہ انسان کو بھیڑیے کے فنا کر دینے کا کیا حق حاصل ہے؟

بائبر کے بقا اور صیتمہ کے فنا کو کیسے حق بجانب ثابت کیا جائے۔ مختصر اویں کہو کہ اس تحقیق کے ضمن میں ہم کو مختلف انواع حیوانات کی یا ہی قدر و قیمت سے کوئی خاص سروکار نہیں ہوتا۔ بخلات اس کے اخلاقیات کو تمام تر قدر و قیمت ہی کے سوال سے بہت ہے۔ اس میں ہم جاننا چاہتے ہیں کہ کردار کی ایک صنف دوسری صنف پر کیوں ترجیح ہے جس کا جواب یہ ہرگز نہیں ہو سکتا، کہ فلاں صنف فلاں صنف کو فنا کرنے میں کامیاب ہوئی ہے۔ (اس لئے وہ مرجح ہے۔ م) اس حقیقت کا اعتراف ایک حد تک خود پر غیر الکثر نڈر نے اس طرح کیا ہے کہ "زندگی کا کوئی نیا طور و طریق، اپنی کامیابی کی بنا پر خیر نہیں ہو سکتا، البتہ اس کی کامیابی اس کے خیر ہونے کی ایک قسم کی علامت یا مہر ہے۔ جو امتداد تاریخ نے اس پر لگا دی ہے"۔ لیکن یہ اعتراف کچھ زیادہ وقت نہیں رکھتا، اس لئے کہ جب یہ سوال ہوتا ہے کہ آخر پھر وہ کیا چیز ہے، جو کسی کردار کو خیر بتاتی ہے، یا وہ قدر مشترک کیا ہے، جس کی بنا پر کوئی نصب العین اخلاقی قیمت رکھتا ہے، تو اس کا جواب یہ خیر ہونے کے پاس صرف یہ ہے کہ "یہ قدر مشترک نام ہے ایسے طریق زندگی کا جو شرائط و وجوہ کے مطابق ہوا اور جس کی مانتی میں جماعت (سوسائٹی) بلا تعارض و تضام اپنے ماحول پر رد عمل کر سکتی ہو یا زیادہ ترجیح کے ساتھ میں یوں کہوں گا، کہ قدر مشترک عبارت ہے ایک ایسے نصب العین سے، جس کے مطابق زندگی بسر کرنے میں جماعت کا ایک حیدر و سرور جنر سے مزاحم و متصادم نہ ہو، یعنی ان میں باہم توازن قائم رہے"۔ لیکن اصل سوال یہ ہے کہ جماعت میں یہ توازن قائم رکھنا ہی سرے سے کیوں مستحسن یا قابل خواہش ہے؟ وہ کیا شئی ہے جس پر خود اس توازن کی قیمت کا دار و مدار ہے؟ یہ ایسا سوال ہے جس کے کرنے پر ہم قدرۃ مضطر ہیں۔ اسپتسر وغیرہ کے نظریات میں بھی اس قسم کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

۱۔ دیکھو کتاب متذکرہ صفحہ ۱۸۱۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ بعض اوقات یہ خیر ہونے اس اعتراف کو بھی مہل جاتے ہیں۔ چنانچہ "اخلاق تریب و تنالی" کے صفحہ ۳۰ پر ارشاد ہوتا ہے کہ "شرام ہے محض اس چیز کا جو خیر کے جنگ آزمائی میں ہزیمت کھا کر مردود ہو جاتی ہے"۔

۲۔ دیکھو ایضاً صفحہ ۱۸۱۔ نیز "Idea of Value" (قیمت) ملاحظہ ہونے پر یہ ہونے رسالہ لکھا تھا۔ ہم اہل اول و ثمر و جنوری ۱۹۱۳ء میں لکھا ہے۔ خصوصاً صفحہ ۳۰۔



یہ لوگ درحقیقت اخلاقیات نہیں، بلکہ تانچے طبعی کے سوالوں کا جواب دیتے ہیں۔ ان کی تحقیقات سے اخلاقی زندگی کے نشوونما پر روشنی پڑ سکتی ہے، لیکن اس سوال کا کوئی جواب نہیں ملتا، کہ یہ زندگی چلو کیوں اختیار کرنی چاہیے؟ مثلاً یہ پوچھا جاسکتا ہے، کہ توازن کو قائم رکھنے کے بجائے ہم اسکو فنا کرنے کی کوشش کیوں نہ کریں؟ اس کا جواب صرف اسی صورت سے ممکن ہے، کہ خود توازن کا خیر ہونا ثابت کیا جائے۔ علی ہذا سفسہ کے نظریہ میں یہ پوچھا جاسکتا ہے، کہ عمل ارتقا کی اعانت کے بجائے ہم اس کی مزاحمت کیوں نہ کریں؟ یہاں بھی ہم کو کسی دھڑلانا چاہیے، کہ یہ ارتقا جس منزل تک پہنچتا ہے، وہ خیر ہے، یعنی اخلاقی نصب العین کا کام دیتی ہے لہذا معلوم ہوا، کہ نصب العین ارتقا کی توجیہ کرتا ہے، نہ کہ ارتقا نصب العین کی۔ ہم درج ارتقا سے اس لئے گزرتے ہیں کہ اس نصب العین تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ غرض ہمارے توجیہ ہدایت نہیں بلکہ نہایت یقینی غایت ہے۔

۱۰۔ توجیہ بالغایت۔ انسان توازن ہے، حیوانی ارتقا کی نسبت بھی قطعیت کے ساتھ

لے اس بحث کو ساری نے اپنی کتاب "اخلاقیات طبعیہ" میں نہایت تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ (صفحہ ۱۱۵) اب یہاں ہم اس کی ایک مختصر عبارت کا اقتباس درج کرتے ہیں جو مختلف نقطہ سے مانو ہے۔ "ایک شخص مقبولیت کے ساتھ یہ پوچھنے کا حق رکھتا ہے، کہ وہ نوآئین فطرت کو اصول اخلاق کیوں قرار دے۔ کسی شے کے فطری جوڑے سے، اس کا انسان کے لئے مقصد و یا غایت عمل ہونا نہیں نکلتا۔ یہ صرف ظہور وقت کی ایک صورت ہے، جس کے اختیار پر کسی شخص کو اس وقت تک مجبور نہیں کیا جاسکتا، جب تک اس اختیار کی جڑ تیار ہو جائے۔ ضرور یہ نہیں کہ ارتقاء عالم کے لئے ایک شاعر الذات فاعل، جتنا اس شخص کیلئے کافی تریب ہو طریش لیا نص ارتقاءیت کے نقطہ سے اس اشکال کو حل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی ہے۔" مقابلہ کے لئے دو کتبہ ہو کہ "صاحب اخلاقیات" اور "میسور ہلکی" "مناکر اخلاقیات" (۱۹۱۷-۱۹۱۸) نے پرویسر ہیکل نے اپنے مشہور کتاب "ارتقاء اخلاقیات" (Evolution of Ethics) میں جو استدلال کیا ہے، اس کی اصلی بنیاد بھی یہی خیال معلوم ہوتا ہے البتہ اس نے حیات اخلاق، اور کائنات فطرت میں ایک غلات واقع تقاء قائم کر کے اسکو کسی قدر ناصات بنا دیا ہے۔ پرویسر ہیکل مارگن کی کتاب "معاذات وجہیت" بھی دیکھو۔

سرگز نہیں کہا جاسکتا، کہ وہ غایت سے خالی ہے خود اپنے سر کا نظریہ ارتقا ایک طرح کی غایت کو  
 شخص ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک حیوانات کی ساری زندگی نام ہی ہے تطبیق کمال کیلئے  
 جنگ و تنازع کا یہی تطبیق وہ نصب العین یا غایت ہے جس سے وہ عمل ارتقا کی  
 توجیہ کرتا ہے۔ اور بالکل ممکن ہے کہ زیادہ تعمق نظر کے بعد یہ عمل اور بھی زیادہ غائی نوعیت  
 کا معلوم ہو۔ جیسا کہ امرسن نے کہا ہے کہ کثیر اتمام مراتب صور کو انسان بننے کے لئے  
 ملی کرتا ہے۔ ارسطو اور ہیگل بھی اسی کے قائل ہیں۔ بہر کیف حیوانات یا عام حیات کائنات  
 کی نسبت کچھ بھی کہو، مگر اخلاقیات میں تو غایت سے چارہ نہیں۔ لہذا حیات  
 اخلاق کی توجیہ بالانہایت تو کسی طرح زیادہ کارآمد ہو ہی نہیں سکتی۔ اس کی توجیہ ہدایت  
 سے نہیں بلکہ نہایت، یعنی پیش نظر نصب العین یا غایت سے کرنی چاہئے۔ اس  
 توجیہ بالانہایتی کیا صورت ہے اس کے لئے ہم تمام مسائل گرتین کے نظریہ کو ذیل میں  
 اختصار کے ساتھ درج کرتے ہیں، جو موجودہ دور میں اس خیال کا ممتاز ترین وکیل گذر رہے۔  
 ۱۱۔ گرتین کا نظریہ اخلاقیات۔

گرتین نے اپنے نظریہ کو اپنے عظیم الشان کارنامہ مقدمہ  
 اخلاقیات میں بیان کیا ہے۔ انکلتان کی موجودہ صدی  
 میں علم الاخلاق پر غالباً اس سے بہتر کتاب نہیں لکھی گئی ہے  
 گرتین کے نزدیک فطرت انسانی کا اصلی جوہر عقل یا روح ہے۔ انسان بھی حیوانات  
 کی طرح اشتہاد و احساسات رکھتا ہے، لیکن اس کی یہ تمام چیزیں عقل کے ماتحت ہوتی ہیں  
 اسکی اشتہاد محض اشتہاد، اور اس کے احساسات محض احساسات نہیں ہوتے۔ اسکی اشتہاد  
 کم و بیش وضوح کے ساتھ ہمیشہ کسی غایت یا مقصد کے شعور پر مشتمل ہوتی ہے، یعنی وہ  
 محض اشتہاد نہیں، بلکہ خواہش ہوتی ہے علیٰ ہذا اس کے احساسات کم و بیش وضوح کے

لے حیات حیوانی کے، غائی نشوونما کا بہترین قابل دید بیان تم کو پروفیسر باب ہاؤس کی "ارتقاء نفس"  
 (Mindin Evolution) میں ملے گا۔

۱۲۔ افسوس ہے، کہ سمجھنے والے نے "تاریخ اخلاقیات" میں گرتین کے نظریہ کو نہایت ہی "تقصیر طریقہ سے بیان  
 کیا ہے۔ (دیکھو صفحہ ۲۵۹-۲۶۰)

میرے نزدیک گرتین نے حیوان اشتہاد کو انسانی شعور میں تبدیل کرنے میں مبالغہ بیانی کی ہے۔ لیکن غلطی



ساتھ علم پر مشتمل ہوتے ہیں۔ یعنی وہ محض احساسات نہیں بلکہ ادراکات ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ انسان ایک عقلی مخلوق ذی شعور اور ذی روح ہستی ہے۔ گرتین کے نزدیک حیوانات، بلکہ بے جان موجودات میں بھی ایک طرح کا مبدا عقلی موجود ہے، جس طرح اسپنسر کے نزدیک حیوانات میں اصول تطبیق موجود ہے۔ البتہ بے جان موجودات میں یہ مبدا عقلی یا عقل نہیں بلکہ بالقوہ پایا جاتا ہے۔ پایا یقیناً جاتا ہے، لیکن مخفی یا ناقص صورت میں بحالات اسکے انسان میں یہ بالفعل پایا جاتا ہے، یا کم از کم، فعلیت میں آ رہا ہے۔ اور

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۱۵) میلان بھی، جو کتاب اول (باب ۱- فصل ۳) میں گذر چکا ہے، دوسری جانب کے ساتھ چمکتی ہے۔ یہ نوع یہاں اصلی بحث یہ ہے، کہ انسان کی حقیقت نمیزہ فطرت عاقلہ ہے، نہ کہ کوئی ایسی مشترک شئی جو حیوان محض میں بھی پائی جاتی ہو (بشرطیکہ حیوان نفس کا کوئی وجود ہو)۔ حیات حیوانی کی اعلیٰ صورتوں کا شعور کس شئی پر مشتمل ہوتا ہے؟ یہ بے شک ایک مشکل سوال ہے۔ باقی یہ کہنا کہ ان میں ادراک کا وجود نہیں ہوتا اسے معنی سلوم ہوتا ہے۔ بلکہ یہ تک فرض کرنا دشوار ہے، کہ اعلیٰ حیوانات ادراک کی صورت میں خالی ہوتے ہیں، ورنہ پھر بیل اپنے مالک کی جھونپڑی کیسے پہچان لیتا ہے؟ یا چڑیا اپنا گھونڈلا کیسے بناتی ہے؟ اس سے نہ صرف یہ پتہ چلتا ہے، کہ اعلیٰ حیوانات اپنے سامنے کی چیزوں کو سمجھ جاتے ہیں بلکہ جو کچھ آگے ہونے والا ہے، اس کا تصور بھی کر سکتے ہیں۔ اور اصل تو یہ ہے کہ ڈاڈون کے کچھوں تک کے لئے اس قوت کا وجود ضروری قہراً آتا ہے۔ دیکھو "Vegetable Mould" باب، لیکن یہ تمام مباحث جاریہ موجودہ موضوع سے خارج ہیں۔ ان کے لئے ذیل کی کتابوں کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ لائڈ مارگن کی "Animal life of intelligence" (حیوانی حیات و عقل "خصوصاً باب ۹) "Human & animal psychology" (انسانی حیوانی "روانشناسی کی "اور اسکاؤٹ کی "منہاں آت ساکا رچی" (۱۹۰۰-۱۹۰۱ء)

لئے احساس و Sensation، نام ہے شعور کی سب سے سادہ و بسیط ترین حالت کا، یا یوں کہو کہ محض ارتسام صورت کا ادراک (Perception) کا درجہ احساس کے قہر ہے، جس میں نفس ارتسام کے علاوہ ذہن کی توجہ اور مختلف ارتسامات کا باہمی موازنہ و امتیاز بھی داخل ہے۔ یہ احساس سے زیادہ مرکب و پیچیدہ ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں میں فرق اس قدر نازک ہے کہ ایک مختلف فیہ مسئلہ بن گیا ہے۔ پوری طرح سمجھنے کے لئے علم النفس کی کتابیں دیکھنا چاہئے۔ م

حیات اخلاق نام ہے اسی مبداء عقل کو روز بروز زیادہ تعلیمیت میں ڈالنے کی کوشش کا، یا یوں کہو کہ اپنی عقل، شعوری اور روحانی فطرت کے روز افزوں تحقق و تکمیل کا۔ رہا یہ امر تکمیل کا صحیح طریقہ کیا ہے؟ تو گرین کو خود اعتراف ہے، کہ اس سوال کا جواب آسان نہیں اس لئے کہ ہماری فطرت عاقلہ ابھی تک اپنے کمال ارتقا کو نہیں پہنچی ہے۔ اخلاق کی توجیہ چونکہ انتہا یا غایت پر مبنی ہے، اور غایت تک ہم ابھی پہنچے نہیں ہیں، لہذا ابھی کامل توجیہ بھی نہیں ہو سکتی۔ تاہم یہ ایک مقول حد تک معلوم ہو سکتا ہے، کہ اب تک ہماری فطرت عاقلہ کس قدر بڑھ چکی رہی، اور آئندہ اسکی کامل ترقی کے لئے کیا راستہ اختیار کرنا چاہئے۔

یہ سب ماہصل گرین کے نقطہ خیال کا، جس سے ہمارے اس اصلی سوال کا ایک جواب یقیناً مل جاتا ہے، کہ یہ جاننے کی کیا صورت ہے، کہ ہمارے مختلف عوالم خواہش میں سے کونسا عالم اعلیٰ ہے اور کونسا ادنیٰ ہے؟ وہ جواب یہ ہے کہ اعلیٰ ترین عالم وہ ہے، جو مبنی علیٰ عقل ہونے کے لحاظ سے کامل ترین ہو۔ لیکن ہم نے اوپر جو نظریہ پیش کیا ہے، اُس کے لئے، اپنی اس خیال کی کسی قدر مزید تفصیل ضروری ہے۔

۱۲۔ نفس حقیقی۔ اوپر گزر چکا ہے، کہ انسان کی زندگی کے سیکڑوں عوالم ہو سکتے

ہیں۔ ان میں سے بعض محض آنی ہوتے ہیں، اور بعض عادت بنجاتے ہیں۔ بعض ایسے ہوتے ہیں، جن سے کوئی مستقل و پائدار تشفی نہیں حاصل ہوتی۔ خاص حیوانی لذت اندوزیوں کے عالم میں یہی ہوتا ہے، کہ یہ فوراً زائل ہو جاتی ہیں۔ بخلاف اس کے بعض لذتیں نسبتاً زیادہ دیر پا معلوم ہوتی ہیں۔ جو عالم انسان کی عادت بنجاتا ہے، اُس کا نام دیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، سیرت یا ذات ہے۔ اگر آدمی کسی ناگہانی ہیج یا ترغیب کی بنا پر اس سیرت کے خلاف کوئی کام کر بیٹھتا ہے، تو اس کا اپنی ذات کو صیغ معنی میں ذمہ دار نہیں سمجھتا، اور کہتا ہے، کہ اس کے کرتے وقت میں، میں نہ تھا، یہ کام مجھے میری فطرت کے بالکل خلاف ہو گیا ہے۔ مگر کوئی ایک ہی خاص عالم ایسا نہیں ہوتا جو دائمی تشفی کا موجب ہو سکے۔ ہمارا سن جیسے جیسے بڑھتا جاتا ہے ویسے ویسے ہم اپنی عادات کے محکوم ہوتے جاتے ہیں



اور جس عالم کے ہم عادی ہو چکے ہیں اس کے خلاف شاذ ہی کوئی فعل سرزد ہوتا ہے۔  
 ہاں اگر یہ عالم ناقص ہے، تو ضمیر کے نشتر وقتاً فوقتاً ضرور چبھتے رہتے ہیں، یعنی  
 بعض اوقات دل میں یہ خیال غلبہ کرتا ہے، کہ ہماری سیرت اس سے اعلیٰ و برتر  
 ہوتی چاہیے تھی۔ ان اوقات میں ہکو محسوس ہوتا ہے، کہ جو زندگی ہم معمولاً گزار رہے  
 ہیں، یہ ہماری اصلی زندگی نہیں ہے، نہ ہم اصلی ہم ہیں۔ یعنی اس عادی عالم میں بھی ہکو  
 اسی طرح کا ایک نقص محسوس ہوتا ہے، جیسا کہ کسی آبی جذبہ و تہج کی وجہ سے اپنی  
 عام قنات و طبع یا سیرت کے خلاف کوئی حرکت سرزد ہونے سے محسوس ہوتا ہے۔  
 اور جس طرح ان آبی مواقع پر ہکو بھی تشفی نہیں نصیب ہوتی، بلکہ ان سے ہم اجتناب کی  
 کوشش کرتے ہیں، اور ان مواقع کے افعال کو اپنے افعال نہیں سمجھتے، اسی طرح  
 بعض اوقات اپنے معمولی عالم عادت سے بھی ہکو ایک گونہ عدم تشفی کا احساس ہوتا  
 ہے، اور اگر عادت کی حکومت قاہرہ سے بے بسی نہ ہوتی تو اس سے بھی ہم اجتناب  
 کی کوشش کرتے، اور کہہ دیتے کہ اس صورت میں بھی جو افعال ہم سے ظاہر ہوتے  
 ہیں، وہ دراصل ہمارے دینی ہمارے حقیقی نفس کے کم، نہیں ہیں لہذا سوال پیدا  
 ہوتا ہے، کہ پھر آخر وہ کونسا عالم ہے، جو کامل و مستقل تشفی کا باعث ہو سکتا ہے؟  
 اور جس کو نفس حقیقی کہنا چاہئے؟

یہ حقیقی نفس وہی ہے، جس کا بہترین نام نفس ناطقہ (عاقلہ) ہے۔ جس سے مراد  
 وہ عالم ہے، جس میں ہم اپنی عقل و بصیرت کی گہرائی میں ہوتے ہیں۔ اس میں شک  
 نہیں، جیسا کہ گریٹ نے لکھا ہے، کہ یہ پوری طرح بتلانا ناممکن ہے، کہ اس عالم میں  
 کیا کیا چیزیں شامل ہیں۔ کیونکہ بصیرت عقل کا عالم اتنا ہی وسیع ہے، جتنا کہ ہمارا یہ عاجی  
 عالم ہے۔ اس عالم عقل کا کامل باشندہ بننے کے لئے، ضروری ہے، کہ ہم جس عالم میں  
 رہتے ہیں اس کے اور اس کے ساتھ اپنے تعلق کو پوری طرح سمجھیں اور جو کچھ سمجھا ہے، اسی کے  
 مطابق برابر عمل کریں۔ ظاہر ہے، کہ اس کامل فہم و عمل تک پہنچنے کی ہم امید نہیں کر سکتے۔  
 ہم زیادہ سے زیادہ جو بچ کر سکتے ہیں وہ یہ ہے، کہ اپنے اور دوسروں کے اندر اس فہم

۱۳۔ توافق نفس  
کے حقیقی معنی

کو روز افزوں بڑھانے کی کوشش کریں، اور روز بروز ایسی راہ عمل اختیار کرتے جائیں جو اس فہم کی ترقی میں معاون ہو۔ لہذا اصلی زندگی نام ہے تحقق ذات یعنی تکمیل نفس کا نفس حقیقی کا نقطہ نظر سمجھنے کے بعد اب کنسٹ کے اس اصول کے معنی زیادہ خوبی سے سمجھ میں آسکتے ہیں، کہ اخلاق کا برتریں قانون توافق نفس ہے۔ یہ قانون، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں محض صورت بلا مادہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس کو توافق نفس یعنی انسان کے اعمال میں باہم دنی نفس توافق کا پایا جانا۔ م کے بجائے، توافق بالنفس سے تعبیر کیا جائے، یعنی انسان کے اعمال کو اس کے حقیقی نفس کے موافق و مطابق ہونا چاہیے، تو پھر اس میں محض صورت ہی صورت ہونے کا نقص نہیں رہتا۔ کیونکہ توافق بالنفس کا اصول صورت بلا مادہ بہر حال نہیں ہے، گو اس مادہ کا معلوم کرنا آسان نہیں۔ کنسٹ کی ساری لغزش تھی کہ اس نے عقل کو ایک بالکل ہی مجرّوشی فرض کر لیا، جس کو خیر فی خواہشات سے مطلقاً کوئی واسطہ نہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے، کہ عقل کو اپنی تعبیر کی ساری دنیا سے تعلق ہوتا ہے۔ بلکہ عقل ہی کا عالم تو وہ عالم ہے، جس میں تمام دنیا کی چیزوں کے، درج میں ہماری خواہشیں بھی داخل ہیں، باہمی علاقے اپنی اصلی صورت میں نظر آتے ہیں۔ لہذا عقلی نقطہ نظر کے یہ معنی ہرگز نہیں ہو سکتے، کہ تمام خواہشوں سے قطع نظر کر کے ہمارے بات میں محض صورتی توافق کے سوا اور کچھ نہ رہ جائے، بلکہ عقلی نقطہ نظر کے تو معنی یہ ہیں، کہ باہمی علاقے کے لحاظ سے ہماری تمام خواہشیں اپنی اصلی و صحیح جگہ پر آجائیں۔ گرد کو گرد اسلئے کہا جاتا ہے کہ اندر اپنی صحیح جگہ پر نہیں رہتا۔ اسی طرح اخلاقی شرنام ہے خواہش کو اپنی صحیح جگہ سے ہٹا دینے کا۔ اس کے چلکر ہمارا دعاء، اُمید ہے، کہ زیادہ صاف ہوتا جائیگا۔

۱۴۔ مسرت کے  
حقیقی معنی

جس طرح توافق نفس کے معنی اب ہم زیادہ خوبی سے سمجھ گئے ہوں گے اسی طرح اصول مسرت کے حقیقی معنی بھی اب زیادہ کامل

۱۔ "تحقق ذات" کی تنقید کے لئے دیکھو پروفیسر ای۔ ای ٹیلر کا "دفعہ ۱۰ جو" بین الاقوامی جریدہ

اخلاقیات" جلد ۱، نمبر ۲ میں نکلا ہے۔ نیز اسکی حال کی تصنیف "مسئلہ گمراہی"

The problem  
(ٹیلر نے بڑی عراضات گریں کے خلاف کے) ہیں وہ کچھ نہ کچھ تو ت رکھتے

of conduct .

میں، لیکن یہاں میں نے ان کو بچا جانے کی کوشش کی ہے۔



طور سے ہماری سمجھ میں آ جانے چاہئیں۔ مسرت کے معنی میں جو غلط فہمی واقع ہوئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں نے سمجھا کہ مسرت نام ہے۔ خواہشوں کی فرداً فرداً بیان کے پڑے سے پڑے مجموعہ کی تشفی کا۔ حالانکہ جیسا کہ اب محکوم نظر آگیا ہوگا، کہ اصلی مقصد خواہشوں کی تشفی نہیں بلکہ تنظیم ہے۔ لہذا مسرت اصلی معنی میں وسیع الزوال لذتوں کے بجائے نام ہے اس تنظیم کے شعور تحقق کا۔ یعنی اس احساس کا جو ہماری زندگی کے مختلف عناصر میں نصب العین توفیق و تنظیم قائم ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا مسرت اپنے اس معنی میں گویا طوری پر ہماری زندگی کا مقصد تو نہیں قرار دیا جاسکتا تاہم حصول مقصد کا ایک غیر منقاب لذتی عنصر ضرور ہے۔

## تعلیق

### نظریات ارتقا

اوپر کے باب میں نظریات ارتقا کے متعلق جو کچھ بیان کیا گیا ہے، اس میں اسپنسر، گرین اور نیٹش کے بارے میں چند باتیں اور قابل اضافہ ہیں۔

الف، اسپنسر | جس نظریہ تکمیل کی بنیاد حیاتی ارتقا پر ہے، اس کا امام اعظم نے اپنی پرمتن کتاب میں اسپنسر کو قرار دیا ہے۔ لیکن اسپنسر خود اپنے کو لذیت کی فہمیت میں شمار کرتا ہے، جس کی بنا پر کہا جاسکتا ہے، کہ اس کا ذکر گذشتہ آخری باب سے پہلے کے کسی باب میں آنا چاہئے تھا اگر ہم نے ایسا اس وجہ سے نہیں کیا کہ اسپنسر نے افادیت کے اصولی نظریات کی تو کھلم کھلا تردید کی ہے، یہی اس کی لذیت تودد میں درجیتہم ہے، کہ اس کی کوئی واضح تعبیر شکل ہے۔ بے شک وہ اس امر مدعی ہے کہ لذت انتہائی مقصد ہے لیکن اس کی طوائف سے اس دعویٰ کے بجائے زیادہ سے زیادہ جو کچھ ثابت ہوتا ہے، وہ صرف اشتاہ ہے، کہ

مسرت کے اسم میں اسپنسر نے کہا ہے، کہ "مسرت نیکی کا صلہ نہیں، بلکہ خود نیکی ہے"، یعنی صحیح قرار ملنے کے حصول کا ایک لازمی پہلو ہے۔

لذت اتمعانی خیر کا ایک لازمی جز ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے جس پر تقریباً سب ہی علمائے اخلاقیات ہم آہنگ ہیں، اسپنسر کی کوئی شخص نہیں۔

اسپنسر نے لذت اودھاتی ارتقا کا جوڑ ملا یا ہے۔ اُس کا ایک خاص نتیجہ یہ ہے، کہ وہ یہ نہیں تسلیم کرتا کہ فعل صائب زیادہ سے زیادہ لذت اور کم سے کم الم پیدا کرتا ہے۔ بلکہ ایک نزدیک اگر الم کا کچھ بھی شائبہ باقی ہے، تو ہمارے فعل میں کچھ نہ کچھ غلطی و غلطی قطعاً ہے۔ اسی لئے اُس کا دعویٰ ہے، کہ کوئی ایسی راہ عمل پیش کرنا، جو کلیتہً صائب ہو، اکثر صورتوں میں قریباً ناممکن ہے۔ بلکہ بارہا اس تک کا فیصلہ دشوار ہو جاتا ہے، کہ کدوں حالات میں کوئی راہ عمل سب سے کم غلط پر مشتمل ہوگی۔ یہی وجہ ہے، کہ اسپنسر نے اخلاقیات کی قدیم کردہ یوں حقیقی و اعتباری۔ حقیقی اخلاقیات کا کام اُن افعال کی تحقیق ہے، جو کلیتہً صائب ہیں۔ یہ افعال ابھی صرف عالم خیال میں پائے جاتے ہیں، جن کے واقعی وجود تحقیق کی توقع ہم آئندہ عمل ارتقا سے کر سکتے ہیں۔ بخلاف اسکے اعتباری اخلاقیات اُن افعال سے بحث کرتا ہے، جو یہاں اور آج عالم واقعات میں ہمارے لئے کم حکم غلط و خطا پر مشتمل ہیں۔ مگر اسپنسر نے ایک طرف حقیقی اخلاقیات کا جوڑ مل قائم کیا ہے وہ تو اس درجہ بسیط ہے، کہ اُس سے کوئی کام نہیں نکل سکتا، اور دوسری طرف اعتباری اخلاقیات کا تخیل اس درجہ پیچیدہ ہے، کہ اُس کا عمل میں لانا ناممکن ہے۔ پھر نوے یہاں ایک درسی کتاب میں اس مسئلہ پر مزید بحث و تفصیل کی گنجائش نہیں۔

۱۰ "اصول اخلاقیات" کا حصہ اول باب ۴، فصل ۱۶ بعض اوقات و حالات میں بعض اشخاص کے لئے لذت غایت اخلاق کا منافک جز ہوتی ہے۔ ۱۱ باب ۹ فصل ۶۲ میں ہے، کہ انتہائی مقصد خاص اور عام مسرت ہے۔ ۱۲ لیکن اسی فصل میں یہ بھی ہے، کہ "مسرت کا انتہائی مقصد ہونا ناقابل بحث ہے۔ ۱۳ اسلئے کہ یہ اُس برترین زندگی کا لازمہ ہے، جو اخلاقی ہدایت کے ہر نقطہ کا نصب العین ہے۔ ۱۴ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے، کہ لذت "برترین زندگی" کے ماتحت ہے، جیسا کہ ارتقا کا خیال ہے۔ ۱۵ "اصول اخلاقیات"، حصہ اول باب ۱۵۔

۱۶ سچو نے اپنی کتاب "The Ethics, of Green Spence & Martineau" ("اخلاقیات" کریں، اسپنسر و مارٹینو) میں اسپنسر کے نظریہ اخلاقیات پر جو تنقید کی ہے وہ بحیثیت مجموعی میرے نزدیک درست ہے۔



(ب) گرین - اس کتاب میں جو نظریہ ہم نے اختیار کیا ہے، وہ اصولاً گرین ہی کا نظریہ ہے۔ لیکن بعض جزیات سے چونکہ اس کا نقطہ میرے نزدیک قابل اعتراض ہے، اسلئے جن باتوں میں ممکن اختلاف ہے، ان کا بالخصوص ذکر کر دینا مناسب ہوگا۔

گرین نے اپنے نظریۂ اخلاقیات کی عمارت مابعد الطبیعات کی بنیاد پر کھڑی کی۔ اور اس کا نظریۂ مابعد الطبیعات، برہنہ کی صورت کی روشنی میں، کینٹ کی نظریۂ مابعد الطبیعات پر مبنی ہے۔ لیکن میرا خیال یہ ہے، کہ گرین نے کینٹ کے نظریہ میں جتنی ترمیم کی ہے، اس سے زیادہ کی ضرورت تھی۔ خود اس ترمیم کی بحث کو یہاں نہیں چھیڑا جاسکتا۔ یہاں صرف یہ بتا دینا کافی ہوگا، کہ گرین نے ”شعور ازلی“ کا جو تخیل پیش کیا ہے، اس کی نوعیت بہت کچھ وہی ہے، جو کینٹ کے ”دھیان“، ”دو نمنا۔ م“، یا ذوات کی ہے۔ اس ”شعور ازلی“ اور حیات انسانی کے ارتقاء فی الزمان کے بائین ایک خلیج حائل ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے، کہ گرین حیات انسانی کی عمل ارتقا ہونے کی حیثیت سے کوئی مکمل و قابل فہم توجیہ نہیں کر سکتا۔ اس نقص کا ازالہ زبان اور ازلیت کے باہمی علائق کی طرف نظر ثانی ہی سے ممکن تھا۔

گرین کے نظریۂ مابعد الطبیعات کا یہی نقص ہے جس کی بدولت میرے نزدیک وہ انسانی ترقی کی حیثیت اجتماعی کے واپسی اعتراض سے قاصر رہا۔ ”ازلی شعور“ کا وہ اس طرح ذکر کرتا ہے، کہ گویا یہ ایک متفرد ذات کا شعور ہے، اور بسلئے انسانی زندگی میں اس کے تکرار کا جو ”اعادہ“ ہوتا ہے، اُس کو بھی اُس نے شروع میں خالص انفرادی ہی اعادہ سمجھا ہے۔ البتہ آگے چلکر اس غلطی کی تصحیح کی کوشش کی ہے۔ لیکن اصل بنیاد میں تبدیلی

میں نہ اس بارے میں اپنے خیالات کا اظہار ”انریلیٹ“ ولسٹن مضمون میں کیا ہے، جو ہیسٹنگ کی ”انسائیکلو پیڈیا آف لیجن اینڈ اے بھکس“ میں چپا ہے۔ نیز مائٹ کے ایک سلسلہ مضامین میں بھی اس پر بحث کی ہے۔ ”ریکھو نیو سیریز“ جلد ۱۳، ۱۲ و ۲۳۔

۱۔ ریکھو مقلد اخلاقیات ”کتاب سوم، باب ۳۔ اگر کوئی شخص منہی کے ساتھ اس خیال کا تامل۔ ہے، کہ خیر صرف ارادہ خیر ہے، یعنی نیکی نام ہے صرف نیک ارادہ کا۔ م، اور پھر بھی خیر کو تکمیل سے تعبیر کرتا ہے، تو اس صورت میں لزوم دور کا جو اعتراض وارد ہوتا ہے، اور جو کینٹ نے ”الطبیعات اخلاق“ ”سکشن ۲ کے خاتمہ پر، پہلے ہی کر دیا تھا، اس کا جواب دینا مشکل ہے۔ ارادہ خیر کی تشریح یہ کہ جاتی ہے۔

کے بغیر پوری تعمیر مشکل ہی سے ممکن تھی۔

”شعہ انلی“ کی انفرادیت ہی نے گرتن کے لئے یہ بھی دشوار کر دیا کہ وہ انتہائی خیر کی کوئی معقول ترجیح کر سکے۔ اس مسئلہ میں ہی وہ کینٹ کی آواز بازگشت ہے، کہ خیر مطلق صرف ”ارادہ“ پر منحصر ہے۔ البتہ اس میں اتنی ترمیم کتنی چاہی ہے کہ علم اور حلال کو بھی خیر کا ایک جز تسلیم کیا ہے۔ لیکن اس پہلو کو اس نے ٹیکل تک نہیں پہنچایا ہے، اور نہ شاید اس وقت تک پہنچا سکتا تھا، جب تک کہ اپنے نظریہ کے اساسی اجزاء میں کچھ ترمیم نہ کرتا۔ اس بحث پر مزید گفتگو اگلے باب میں ہوگی۔

(ج، پیشہ)۔ پیشے کی تعاریف کو جو اہمیت دیجانی ہے، خصوصاً جب سے جرمینی سے موجودہ جنگ چھڑی ہے، اس کی بنا پر یہاں اس کے خیالات کا کچھ نہ کچھ ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔ پیشے کو کوئی علمی مصنف نہ سمجھنا چاہئے، وہ حقیقت میں ایک ادیب یا شاعر ہے، جس نے زیادہ تر اپنے جذبات کی ترجمانی کی ہے۔ اور اس کے فلسفیانہ خیالات علمی مصنفین کے بجائے، کارلائل، ائرسن، ڈائل، ہشمان، ٹائستائے، یا براؤٹنگ کے نمرہ میں شمار کئے جاسکتے ہیں۔ اس سبب جو خیال اس نے پیش کیا ہے، وہ نظری و علمی دونوں معنیات سے کافی دلچسپ ہے۔ وہ ارتقائیت کا قائل ہے، لیکن اس کے نظریہ ارتقا کے نتائج اس پر کے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۲، کہ وہ نام ہے تھوٹنگیل کا اور ٹیکیل کی پرتشیح ایمانی ہے، کہ وہ نام ہے ارادہ خیر کے کامل تحقق کا۔ اس دشواری کا ایک متک گرتن نے اعتراف کیا ہے، مقدمہ کتاب ۲، باب ۱، دیکھو ”مقدمہ اخلاقیات“ کتاب سوم، باب ۲، ۱۱۔

۱۲ ”مقدمہ اخلاقیات“ کتاب ۲، باب ۵ اور کتاب ۴، باب ۴۔ یہاں بھی اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے، جو سمجھ کر پر کیا گیا ہے، یعنی خیر کو وہ محض فہمی شے قرار دیتا ہے۔ دیکھو اوپر صفحہ ۱۲۳۔  
۱۳ سمجھو کہ نے اپنی کتاب ”اخلاقیات گرتن“ اسپنسر و سارٹینو میں گرتن کے نظریہ اخلاق پر بعض نہایت سخت نکتہ چینیوں کی مراد اصل یہ ہے، کہ سمجھو، گرتن کے خیال سے اس قدر دور ہے کہ وہ اس کے ساتھ پورا انصاف کر ہی نہیں سکتا۔ نیز دیکھو پرنسپل ۱۔ اسی لیلر کا کتاب ”اصولہ کردار“ خصوصاً باب دوم۔ لیکن میرے نزدیک لیلر نے بھی پورا انصاف نہیں کیا ہے۔



نتائج ارتقا سے تقریباً بالکل متضاد ہیں۔ اسپتاپنا شمار لذت میں کرتا ہے، بخلاف اسکے پیشے لذت طلبی کو انتہا ہے۔ حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اسکے نزدیک بجز انگلیزوں کے انسان کبھی حقیقی مستی میں لذت طلبی کو اپنا مقصد بنا ہی نہیں سکتا۔ اسپتاپنا ایک ایسی پر امن دنیا کا خواب دیکھتا تھا، جس میں تمام انسان آزاد اور بڑے، حد تک مساوی ہونگے، اور جس میں جنگ کا پیشہ کے لئے خاتمہ ہو جائیگا۔ لیکن پیشے ایک محدود تعداد میں ایسے فوق البشر انسانوں کا مختصر ہے، جو خطہ کی زندگی بسر کریں گے، جو اپنے ہم جنسوں سے نفرت کریں گے، اور "مقدس مقاصد کے لئے" جنگ کو خیر سمجھیں گے۔ وہ مدعیان ارتقا نیست کے خیالات کا ایک دوسرے سے اس درجہ متضاد ہونا اس امر کی ایک دلیل ہے، کہ جمعیت کے ساتھ یہ نہیں معلوم، کہ حیات انسانی میں تنازع لگاتار کا کیا نہ ہوگا اور آگے چل کر دنیا کیا صورت اختیار کرے گی۔ مہما پزیر پیشے دنیا کو آخر ان کے لئے اپنی مشین کوئی یا توقعات مستقبل کی کوئی دلیل مشکل ہی سے دی ہے البتہ ضمنتاً جو دلائل ان کی تحریروں سے نکلتے ہیں، وہ ڈاڑوں سے نیاہ لا مارک کے نقطہ خیال سے ملتے جلتے ہیں۔

**فوق البشر کے خیال کے علاوہ اخلاقیات میں پیشے کے سب سے عجیب نظریات** وہ ہیں، جن کا نام اس نے "تہاوز من القیمہ"، اور "مادار خیر و شر" رکھا ہے۔ اول الذکر نظریہ کا جو مدعا ہے، اس کو کسی نہ کسی حد تک تمام علمائے اخلاقیات نے تسلیم کیا ہے۔ جس کا ماحصل یہ ہے، کہ زندگی کے مہات و واجبات اور فضائل اخلاق میں انسانی ممالات کے مناسب و متناسب ترمیم اصلاح ہوتی رہتی ہے۔ لیکن پیشے نے جس شے پر بالخصوص زور دیا ہے، وہ یہ ہے، کہ مخصوص مسیحی فضائل اخلاق، مثلاً علم برداری، محبت و تواضع کی قیمت مد سے زیادہ بڑھا دی گئی ہے۔ وہ مسیحی اخلاق کو

۱۔ پیشے کا نظریہ فوق البشر کس حد تک کارلائل کے نظریہ البطل (ہیروز) سے ملتا جلتا ہے، لیکن پیشے کے "فوق البشر" کے اوصاف کارلائل کے اوصاف "ابطل" سے بہت کافی مختلف ہیں۔ یہ کہنا غائبیہ ہے کہ پیشے کا کارلائل واسپنسر کے بیچ کی طرف ہے۔

”غلطانہ اخلاق کہتا ہے، اور اس کی جگہ پر ”آقایانہ اخلاق“ قائم کرنا چاہتا ہے۔ اسی ارفع اخلاق کو وہ ”مادرا اور خیر و شر“ سے تعبیر کرتا ہے، جس سے مراد یہ ہے، کہ یہ قانون سے مادرا اور ارفع ہیں۔ علماء مذہب نے بھی اکثر اسی خیال پر زور دیا ہے۔ اور اس میں شک نہیں، کہ ایک معنی کر کے اعلیٰ ترین فضیلت اخلاق خود اپنے لئے قانون ہے۔ (جس پر کسی خارجی قانون کی پابندی مانہ نہیں ہوتی۔ م، لیکن نیشے نے اس حقیقت پر زور دینے میں ایک رخی و انتہا پسندی سے کام لیا ہے۔ یہ حیثیت مجموعی نیشے کی نسبت یہ کہا جاسکتا ہے، کہ وہ ایک پیرمیر کی طرح بیدار کن تو ضرور ہے، لیکن ایک فلسفی کی حیثیت سے قابل استناد نہیں ہے۔ البتہ اس میں کچھ شبہ نہیں، کہ اس کا پیام خود ہمارے ملک کے لئے، جس پر بھی اخلاق دریا و فریب کی غمست چھائی ہوئی ہے ایک مژدہ جان بخش ہے۔ وہ تعیناً جنون تھا، لیکن بہرہقت نہیں۔

لہ اس کا مقابلہ اسپینوزہ کی ”عاصۃ فرض اخلاق کی بے ثباتی“ سے بھی کرنا چاہئے دیکھو اصول اخلاقیات حصہ اول، باب، فصل ۴۶۔

نیشے ایک کثیر التقانیف مصنف تھا۔ لیکن اس کے خیالات کی عام نوعیت کو سمجھنے کے لئے جو کتابیں سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں، وہ یہ ہیں: ”صا وراء خیر و شر“ ”اخلاق“ (Genealogy of Morals) اور ”نسخی زرتشت“ (Zarathustra)۔

نیشے کے خیالات کی ایک عمدہ تشریح و تنقید اسے۔ ڈیوین کے قلم سے ”بین الاقوامی جویدۃ اخلاقیات“ میں نکلی ہے (دیکھو جلد ۱۹۔ صفحہ ۱۹۲۔ اسی تصویر لک میں ایک دلچسپ مضمون مس ام ٹیکسن کا بھی نکلا ہے (جلد ۱۹ ص ۲۹)۔ نیز ہیرٹ جرنل، میں مشرڈ بلو۔ ام سالٹر کا جو مضمون شائع ہوا ہے، وہ بھی قابل حوالہ ہے (جلد ۱۹ ص ۲۹)۔ اگر نیشے پر نسبت کچھ غماضانہ رائے سلوم کرنا چاہتے ہو تو ایچ۔ ال ایڈوارڈ کی کتاب ”فلسفہ نفسیات کے موجودہ مسائل“

(Questions of the Day in Philosophy & Psychology)

دیکھو۔ انگریزی میں ہارڈ شاف نے ایک ترمیم شدہ صورت اور نسبت ہلکے رنگ میں ایک حد تک نیشے کے خیالات متعلق ”فوق البشر“ و ”تجاوز عن القیمہ“ کی ترجمانی کی ہے۔ ”صا وراء خیر و شر“ کے تخیل کیلئے یہ فیصلہ ہے۔ اسی ٹیکر کے مسئلہ کس دائرہ دیکھنی چاہئے (باب ۱) کچھ حوالے اگلے باب میں بھی دینگے۔



# باب ششم

## معیار کی مزید تحدید

اہ خاص خاص  
نظریات کا حاصل

معیار کے متعلق اوپر جو تین اصولی نظریات بیان کئے گئے  
میں، ان میں سے ہر ایک کچھ نہ کچھ ہماری توجہ کا مستحق ہے۔  
ایک طرف اخلاقی نصب العین کی حیثیت قانون کی معلوم ہوتی  
ہے، اور عامر کینٹ کے مکمل اطلاقی کی صورت میں تو اس خیال نے اتنی واضح قوت  
حاصل کر لی ہے، کہ آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح دوسری طرف یہ بھی نظر  
آتا ہے، کہ غایت اخلاق مسرت ہے، اور جس موزوں شکل میں، اسیکو سمجھنے میں پیش  
کیا ہے (جو فریڈ گینٹ کے خیال پر مبنی ہے) وہ تو یقیناً نہایت ہی مقبول معلوم ہوتی ہے۔  
علیٰ ہذا تیسرے نظریے بھی درست معلوم ہوتا ہے، کہ ہمارا مقصد حیات انفرادی و اجتماعی کی  
انتہائی تکمیل ہے۔ لیکن ساتھ ہی ان میں سے کسی ایک نظریے کو مکمل طور پر تشفی بخش  
ماننا بھی مشکل ہے۔ مجرد قانون عقل میں یقیناً ہے، کہ اس کا کوئی واقعی مصداق نہیں۔  
تنہا مسرت کا تکمیل عالمگیر نقطہ نظر سے خالی ہونے کی بنا پر اخلاقی اصول نہیں بن سکتا۔  
البتہ تکمیل والا نظریہ زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس سے مراد صرف تکمیل حیات  
ہو، تو اسکی کوئی صاف اخلاقی حیثیت نہیں رہ جاتی، اور اگر اس سے مراد تکمیل اخلاق ہو  
تو وہ لازم آتا ہے۔ ان قباحتوں سے بچنے کی صورت صرف یہ ہے، کہ مقصد تکمیل  
کے صحیح معنی سمجھ لیے جائیں۔ اوپر کے باب میں، کسی حد تک، ان معنی کی توضیح  
ہو چکی ہے، لیکن ابھی مزید تحدید ضروری ہے۔ گو یہ کام دشواریوں سے خالی نہیں۔  
اس لئے کہ اس میں ایسے سوالات سے دو چار ہونا پڑتا ہے، جنکو اگر خالص انصاف ہی  
کہا جائے، تاہم انصاف کی سرحد سے متصل قطار میں۔ مثلاً یہ پوچھنا ناگزیر ہے کہ  
خیر کیا ہے، جو ایک ایسا سوال ہے، جس کو سقراط و فلاطون نے اٹھایا تھا، مگر  
جس کا آخری جواب کسی سے بھی نہیں آیا۔ یہاں ہم اس سوال کا کوئی مکمل جواب تو نہیں

دیکھتے، تاہم کم از کم اتنا بتایا جاسکتا ہے، کہ ان اشکالات کی بنیاد کیا ہے، اور ان کو کیسے حل کیا جاسکتا ہے۔ مذکورہ بالا سوال کو ایک دوسرے پیارے میں یوں بھی پیش کیا جاسکتا ہے کہ قیمت کے معنی کیا ہیں، جس سے امید ہے، کہ ہم کو اصل بحث میں کسی قدر مدد ملے گی۔

۲۔ تشکیل قیمت۔ قیمت کو زیادہ تر ایک اقتصادی شکل سمجھا جاتا ہے۔ مثلاً دن بھر کی مزدوری یا روٹی کی قیمت سے چارے مراد عام طور پر انوکھی انسانی

حاجت کی مقدار تفسی ہوئی ہے، یا وہ اضافی تحین، جو مثلاً روپیہ کی صورت میں، کوئی انسانی جماعت اس مقدار کا کرتی ہے۔ دوسرے معنی دراصل پہلے ہی معنی پر مبنی ہیں۔ اور اس پہلے معنی کی رو سے کسی شے کی جو قیمت قائم کی جاتی ہے، وہ عموماً کسی دوسری شے کا ذریعہ واسطہ ہونے کی بنا پر کی جاتی ہے۔ روٹی کی قیمت اسلئے ہے، کہ وہ بقاء حیات، نفع گزشتی یا لذت اکل کا ایک ذریعہ ہے۔ یعنی اس کی قیمت موقوف ہے، زندگی، لذت یا رفع تکلیف کی قیمت پر۔ اس قسم کی قیمت کو بعض اوقات اُلّی یا عرضی قیمت کہا جاتا ہے، جو ذاتی قیمت سے مختلف خیال کی جاتی ہے۔ بلکہ وہاں جس سوال سے بحث ہے، وہ عرضی نہیں بلکہ ذاتی قیمت کا سوال ہے، یعنی وہ چیزیں کیا ہیں (بشرطیکہ ایسی کوئی چیز ہو بھی) جو کسی دوسری شے کا ذریعہ و آلہ ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ بذات خود قیمت رکھتی ہیں۔ کینٹ کا یہ کہنا کہ ہر ارادہ خیر کے اور کوئی شے خیر مطلق نہیں ہے، یہی معنی رکھتا ہے، کہ بذات خود اور علی الاطلاق صرف ارادہ خیر ہی قیمتی ہے۔ مثلاً اس کے نزدیک مسرت کی ذاتی قیمت اسی وقت ہے، جب کہ آدمی اسکا مستحق ہو، اور مستحق اس وقت ہوتا ہے، جب یہ مسرت ارادہ خیر کے ساتھ پائی گئی ہو۔ عرضی کینٹ کی رائے میں ارادہ خیر بذات خود قیمتی ہے، نیز ہر وہ چیز جو ذاتی قیمت رکھتی ہے، ارادہ خیر اس کا ایک لازمی عنصر ہوتا ہے۔ بحالات اسکے جو کہ اس امر کا قائل ہے، کہ لذت اور صرف لذت ہی ایک ایسی شے ہے، جو بالذات قیمتی ہے۔ بعض لوگ آدمی ہیں، کہ حسن بالذات قیمتی ہے۔ اسی طرح کچھ آدمی، عقل، محبت، صداقت، زندگی و آزادی وغیرہ کو بالذات قیمتی قرار دے سکتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم کو ان مختلف آراء و خیالات سے سروکار نہیں، بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے، کہ جب کسی شے کو بالذات قیمتی کہا جاتا ہے، تو مراد یہ ہوتی ہے، کہ یہ کسی دوسری شے کا محض ذریعہ واسطہ ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ ذاتی نفسانہ بذات خود ہمارے لئے قیمتی ہے۔ اس ضمن میں دو باتوں کا اور لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے۔



(۱) یہ ظاہر ہے کہ جب ہم کسی شے کو قیمتی سمجھتے ہیں، تو اس کا حصول موجب لذت ہوتا ہے۔ جس سے دھوکا ہو سکتا ہے، کہ کسی شے کا قیمتی سمجھنا اس کے ذریعہ لذت ہونے پر موقوف ہے۔ لیکن یہ حقیقت میں، جیسا کہ پہلے گند چکاس ہے ایک مغالطہ ہے۔ مثلاً اگر ہم علم کو قیمتی سمجھتے ہیں، تو اس کا حصول یقیناً لذت بخش ہوتا ہے، لیکن یہ کہنا پھر بھی صحیح رہتا ہے کہ اس صورت میں ہم جس شے کو قیمتی سمجھتے ہیں وہ علمی ہے۔ اصل یہ ہے، کہ احساس لذت کسی شے کے قیمتی سمجھنے کی محض ایک علامت یا اس کا ذہنی پہلو ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم لذت ہی کو قیمتی سمجھیں، تو بھی اس کے حصول کی لذت نفس اس لذت سے جو قیمتی اور مطلوب ہے، ایک جداگانہ شے ہوگی۔

(۲) دوسری بات یہ ہے، کہ جب ہم کہتے ہیں، کہ فلاں شے بالذات قیمتی ہے، تو اس سے صرف یہ مراد نہیں ہوتی کہ کسی کو اس سے لذت ملتی ہے۔ مثلاً اگر بائی کو چوہے سے کہیلنے میں لذت ملتی ہے، تو اس کی بنا پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ چوہے کے ساتھ کہیلنا فی نفسہ یا بالذات قیمتی شے ہے۔ بلکہ بالذات قیمتی سے مراد وہ شے ہوتی ہے جو کسی ذہنی عقل ذات کو غور و فکر کے بعد قیمتی نظر آتی ہے۔ لہذا قیمتی شے کی تعریف یہ ہو سکتی ہے، کہ جو براہ راست عقل پر مبنی ہو۔

ان باتوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد اب امید ہے، کہ خیر کا مفہوم زیادہ واضح طور پر سمجھیں آسکے گا۔

۳۔ خیر کے معنی | حال میں لوگوں نے (خصوصاً کٹر جی۔ اے) تور نے اپنی کتاب

”اصول اخلاقیات“ میں، اس امر پر یحیٰ ذور دیا ہے، کہ اخلاق میں لفظ خیر کا جو مفہوم ہے، اس کی تعریف ناممکن ہے۔ بے شک منطق میں تعریف کے جو معنی ہیں، وہ یقیناً نہیں ممکن۔ اسیلئے کہ منطقی تعریف کسی شے کی اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک، وہ کسی جنس عالی کی تحت میں نہ داخل ہو، اور یہ ظاہر ہے، کہ خیر کے اوپر کوئی جنس عالی نہیں ہے، جس کے اندر وہ داخل ہو۔ نیز تحلیل اجزاء کے ذریعہ سے بھی اس کی تعریف نہیں ممکن ہے، اس لیے کہ اس میں اجزایں نہیں پائے جاتے۔ اسی بنا پر کہا جاتا، کہ یہ رنگ و بو وغیرہ کی طرح کا گویا ایک بسیط باطنی احساس ہے، جسکی مزید تعریف و توضیح ناممکن ہے۔ لیکن ایک مفہوم ایسا بھی ہے، جس کی رو سے

اگر ہو کی نہیں تو رنگ کی تو قطعاً تعریف ہو سکتی ہے۔ جو شے کسی ترقیب یا سلسلہ مراتب سے تعلق رکھتی ہے، اس کی تعریف اسی ترقیب یا مراتب کے حوالہ سے کیا سکتی ہے۔ مثلاً سبز کی تعریف یہ ہو سکتی ہے، کہ وہ نام ہے، زرد اور کبود کے درمیان رنگ کا۔ پانچ کی تعریف یہ کیا سکتی ہے، کہ وہ نام ہے، اس بیسٹ عدد کا، جو چار کے بعد ہوتا ہے۔ اس معنی کے افراد و اشخاص تک کی تعریف ممکن ہے۔ مثلاً سقراط کی تعریف یہ کیا سکتی ہے، کہ وہ فلسفیانہ حیثیت سے فلاطون کا خاص پیشرو تھا، اس صورت میں اس کے دوسرے خصائص جو فلسفہ سے تعلق نہیں رکھتے عرضی سمجھ کر نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ قریباً اسی مفہوم میں خیر کی بھی تعریف ممکن ہے، بشرطیکہ ہم اس کو قیمت کے تخمیل سے وابستہ کر دیں۔ کیونکہ قیمت میں مراتب پائے جاتے ہیں ایک چیز دوسری چیز سے زیادہ قیمتی ہوتی ہے۔ اور قیمتوں کو ایجابی و سلبی قرار دیا جاسکتا ہے۔ لہذا اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ خیر سے مراد وہ شے ہے، جو ایجابی قیمت رکھتی ہو، اور جو شے سلبی قیمت رکھتی ہے، اس کا نام شر ہے۔ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ قیمت کی طرح خیر و شر کی دو قسمیں ہیں ذاتی و عرضی (آلی)۔ اسپتھر نے ایسی چیزوں کی ایک لہنی چوڑی فرست دی ہے، جو آلی حیثیت سے خیر کہی جاتی ہیں، جن میں اس نے چھتری کی سی حقیر شے سے لیکر اعلیٰ و ادنیٰ بہت سی چیزوں کو گنا یا ہے۔ لیکن ہم کو یہاں جس شے سے بحث ہے وہ خیر بالذات ہے، نہ کہ بالعرض۔

اخلاقیات میں ہم کو نفس خیر سے بحث نہیں ہے، بلکہ اس اعلیٰ و برترین خیر سے جو ذوی العقول کے افعال کا مرجع ہونی چاہئے اور مذکورہ بالا نقطہ نظر کی رو سے برترین خیر وہ شے ہے جو اعلیٰ ترین ایجابی قیمت رکھتی ہو۔ یا چونکہ ہم کو انسانی افعال سے تعلق ہے، اس لئے یوں کہو کہ وہ اعلیٰ ترین ایجابی قیمت جس کا حصول انسان کے لئے ممکن ہے۔ اب ہم کو جو کچھ معلوم کرنا ہے وہ یہ ہے کہ آیا قیمت نے اس تخمیل کا کوئی متعین مصداق بتایا جاسکتا ہے یا نہیں یہ مانتے ہیں، کہ کام آسان نہیں۔ اور ذیل میں اسکی نسبت جو کچھ لکھا جاتا ہے، اس کو بس ایک طرح کی آزمائشی کوشش سمجھنا چاہئے یہ

لہ اس بحث کی مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے "معنی خیر و شر" ( of good & evil )

( The meaning ) دیکھو "بین الاقوامی جوبیل" اخلاقیات "جلد ۱" میں شائع ہوا صفحہ ۲۵۱۔



۴۔ خیر برتر ہے۔ جب ہم پوچھتے ہیں، کہ خیر پر کیا ہے، تو مراد یہ ہوتی ہے، کہ وہ کیا ہے

ہے، جس سے ایک ذی عقل مہستی کو کامل تشفی حاصل ہو سکتی ہے۔ ممکن ہے، کہ اس جستجو میں بالآخر ہر طرف کسی ایسی شے کے انکشاف پر قناعت کرنی پڑے جس کی قیمت تشفی کامل سے کم ہو، لیکن کوشش کی ابتدا اسی عزم سے کرنی چاہیے کہ انکشاف مطلوب میں پوری کامیابی ہو۔ گو اس میں شک نہیں، کہ انسان جیسی مہستی کی کامل تشفی کیلئے بہت کچھ درکار ہے۔ بقول کائنات لائل کے، کہ۔

”کیا ساری دنیا کی مدت و ثروت، زینت و آرائش، اور انوار و اطمینان کر بھی یہ قدرت رکھتے ہیں، کہ ایک موج تک کو مسرور کر سکیں، پیچھے دو گھنٹے سے ترائی کی سرت کا باعث نہیں ہو سکتیں، کیونکہ موج بھی نقطہ پیٹ ہی نہیں بلکہ روح بھی رکھتا ہے، اور اس کی دائمی تشفی کے لئے خدا کی ساری نامحدود و خدائی بلا شرکت غیرے درکار ہے، تاکہ جب اور جو خواہش پیدا ہو، فوراً پوری ہو جائے،۔۔۔ تم اس کو آدمی خدائی دید، تو بھی وہ اپنے کو ظلم ترین انسان خیال کرے گا، اور بقیہ آدمی خدائی کے مالک ہے جبراً کرنے پر آمادہ رہیگا۔“

بلکہ سچ یہ ہے، کہ کار لائل کے اس موجی کے لئے ساری خدائی کا مالک بننا بھی ہوتے تک تشفی بخش نہیں ہو سکتا، جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے، کہ بس یہی سب سے زیادہ قیمتی ملکیت ہے، ورنہ اس سے بھی بہتر و خوب تر کی خواہش پیدا ہوگی۔ لہذا اب میرے نزدیک برترین خیر کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے، کہ وہ نام ہے، ایسے کامل انتظام عالم کا، جو ہر بنائے کمال اختیار کیا گیا ہو۔ یہی بحث کہ ہمارا واقعی عالم ایسا کامل ہے یا نہیں، تو یہ مابعد الطبیعات کا سوال ہے۔ جس کے حل میں ممکن ہے، کہ ہم اُس منزل سے کچھ زیادہ آگے نہ بڑھے ہوں، چنانچہ کہ ظالمون سمجھتا تھا۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے، کہ دنیا ہر لحاظ سے مکمل ہے تو بھی کم از کم اتنا قطعی ہے، کہ وہ دنیا، جو کسی خاص وقت

۱۔ یہ اعتبار اصل کتاب میں حاشیہ پر ہے۔  
۲۔ اس موقع پر حالی کا یہ شعر یاد آتا ہے، کہ  
ہے جو کہ خوب ہے ہے خوب تر کہاں

اب دیکھئے ٹھہری ہے جا کر نظر کہاں۔ م۔

ہمارے پیش نظر ہوتی ہے، پوری طرح مکمل نہیں ہوتی بلکہ پوری طرح مکمل دنیا کو ایک ایسی شے خیال کرنا چاہئے، جو صرف بتدریج حاصل ہو سکتی ہے۔ اگر یہ خیال ٹھیک ہے، تو پھر عقل ہستی پر محض اتنا فریض عائد ہوتا ہے، کہ جو وقت جہاں تک اس نقطہ کمال کی طرف بڑھ سکتا ہے، بڑ ہے، اور اگر خیر کمال کا حصول قطعاً ناممکن ہو، تو یہی ذہنی عقل ہستی پر اتنا ہر حال واجب ہوگا، کہ جس حد تک اس کا حصول ممکن ہے اس حد تک حاصل کرے۔ لہذا اخلاقیات کے نقطہ نظر سے یہ سوال زیادہ اہمیت نہیں رکھتا کہ یہ خیر کمال ممکن الحصول ہے یا نہیں۔ اس لئے اب آگے ہر صورت اس سوال سے بحث ہوگی، کہ خیر کمال کا یہ خیر اخلاقی خیر کی تعریف و تحدید پر کیا اثر رکھتا ہے۔

۵۔ خیر کمال اور خیر اخلاقی۔

خیر کے اخلاقی معنی سمجھنے کے لئے، پہلے، خیر، اختیار خیر اور سعی خیر کے فرق کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ گوان میں کمال تفریق نہیں ممکن، اس لئے کہ کسی عالم کو کمال طور پر تشفی بخش یا خیر جاننا اور پھر اسکو اختیار نہ کرنا مشکل ہے، علیٰ ہذا اس قسم کے کمال عالم کے تصور کو اس کی سعی حصول سے جدا کرنا بھی دشوار ہے، تاہم ایک عمومی حیثیت سے نفس اس عالم کمال کے تحیل کو اس کے اختیار اور کوشش حصول سے ممتاز کیا جاسکتا ہے۔ اور ہمارے موجودہ مقصد کے لئے یہ تفریق و امتیاز ضروری ہے۔ اگر پہلے ہی سے کمال عالم کا وجود تسلیم کر لیا جائے، تو پھر اخلاق کے لئے کوئی جگہ ہی نہیں رہ جاتی یا اخلاق کے معنی صرف یہ ہوں گے، کہ عالم جس طرح موجود ہے اسی کو علیٰ مالہ قبول کر لیا جائے۔ چنانچہ وحدۃ الوجودی نظامات کا، جو خصوصیت کے ساتھ مشرق میں زیادہ پائے جاتے ہیں، اسی جانب رجحان ہے، بلکہ وہ مصنفین تک جو اخلاقی جدہ جہد پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں بعض اوقات ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جن سے خیال ہوتا ہے، کہ ان کے نزدیک بھی موجودات کا علیٰ مالہ قبول کر لینا ہی اخلاق کا انتہائی فرض ہے۔ مثلاً براوننگ کے اس شعر کا یہی مطلب لیا جاسکتا ہے، کہ "خدا نے عالم کو جس طرح پیدا کیا ہے، وہ علیٰ حالہ تمام تر حسن ہے، جس کا ماننا محبت ہے اور محبت فرض ہے۔"

لیکن نظام ہرہم کو یہ ایک کھلی ہوئی بات، مسلمہ ہوتی ہے، کہ عالم میں حسن و قبح دو چیزیں



وجود ہے، اور اخلاقی جدوجہد نام ہے قبح کے گھٹانے اور حسن کے بڑھانے کا۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ صحیح معنای میں کوئی نئے حقیقی طور پر اس وقت تک حسین و جمیل نہیں ہے، جب تک وہ اختیار نہ کیجائے، نیز یہ قبح کو گھٹانے کی کوشش حسن ہی کا ایک نظر ہے۔ مگر یہاں ان مشغل سوالات کا تصفیہ کئے بغیر، ہم کم از کم اتنا بہر صورت کہہ سکتے ہیں، کہ انسان کی زندگی، جیسا کہ علی العموم یہ ہر کوئی نظر آتا ہے، کامل حسن نہیں رکھتی، اور اخلاقی زندگی سے ہماری مراد حسن کا اختیار اور اس کے حصول کی کوشش ہے۔ خیر کامل نام ہے، حسن کامل کا، اور خیر اخلاقی نام ہے، اس حسن کامل کے اختیار اور کوشش حصول کا، جو اس کے لازمی اجزاء قرار دئے جاسکتے ہیں۔ کینٹ کے ارادہ خیر سے، یہی جس کو وہ خیر مطلق کہتا ہے یہی اختیار اور کوشش مراد ہے، اور یہ بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقاً صرف یہی چیزیں خیر ہیں۔ لیکن ان کا خیر ہونا مستلزم ہے، اس مقصد کے خیر ہونے کو جو ان کا مرجع ہے، اور جسکی شاید بہترین تعبیر حسن کامل ہے۔ ذاتی مذاق کے مصنفین یہ دھوکا کہا سکتے ہیں، کہ اختیار اور یہی بذات خود خیر کامل ہیں۔ مگر یہ صحیح نہیں۔ البتہ اتنا لکھا جاسکتا ہے، کہ اختیار خیر کامل کا ایک لازمی مظہر اور سعی اس کا ایک لازمی جز ہے۔ لیکن یہ کسی طرح ذہن میں نہیں آسکتا، کہ خیر محض اختیار اور سعی کا نام ہے۔ لہذا اخلاقی خیر، خیر کامل سے ایک جدا گانے ہے۔ گو یہ کتنا ہی صحیح کیوں نہ ہو، کہ ایک دوسری کو لازماً متضمن ہے۔

۶۔ خیر اور صائب جس طرح خیر کامل اور خیر اخلاقی میں تفریق ضروری تھی، اسی طرح

خیر اور صواب میں فرق کرنا بھی کافی اہم ہے۔ فعل صائب

لی عام تعریف یہ کیجا سکتی ہے، کہ وہ نام ہے، ایسے فعل کا، جو باعث خیر ہو۔ گو فعل صائب کو فعل کہتے ہیں یہ داخل ہے، کہ اس کا کوئی نہ کوئی فاعل ہے، جو اس کو اختیار کرتا ہے، لیکن اس کے صواب و عدم صواب کا فیصلہ کرنے میں ہم اصل میں فاعل کے رد یہ اختیار سے زیادہ اس مقصد پر نظر رکھتے ہیں، جو اس سے حاصل ہوگا۔ لیکن

لہ خیر بالذات کے مصداق پر توم نے اپنی کتاب اصول اخلاقیات " (Ethical

Principia) میں دلچسپ بحث کی ہے۔ دیکھو باب ۱۔

چونکہ مصداق خیر کے بارے میں ہمارا علم ناقص ہے، اسلئے ہم پوری قطعیت کے ساتھ نہیں کہہ سکتے، کہ کون سے افعال اس کے حصول کا بہترین ذریعہ ہو سکتے ہیں۔ اسی لئے جب ہم افعال کو صائب کہیں، تو اس کے معنی صرف یہ سمجھنے چاہئیں کہ جہاں تک ہم جانتے ہیں، یہ افعال باعث خیر ہیں۔ لیکن ”ہم جانتے ہیں“ میں یہی ذرا بہام ہے۔ کیونکہ اس سے مراد کیا ہے، خود فاعل کا جاننا، یا دوسروں کا جاننا پھر دوسروں کے جاننے کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک تو عین فعل کے وقت کا جاننا، دوسرے فعل سے کچھ پہلے یا بعد کا جاننا۔ ان فروق میں اخلاقی حیثیت سے یہاں جس فرق کا جاننا سب سے زیادہ اہم ہے، وہ وہ ہے، جو خود فاعل اور دوسروں کے جاننے میں عین فعل کے وقت پایا جاتا ہے۔ نیز اس کے علاوہ بھی کچھ اور اہم فروق ہیں۔ اکثریت کے لحاظ سے یہ کہنا درست معلوم ہوتا ہے، کہ جو افعال بوقت فعل علی العموم حصول خیر کا بہترین ذریعہ خیال کئے جاتے ہیں، انہی کو ہم صائب سمجھتے ہیں۔ البتہ خود فاعل کے علم میں اگر کوئی خاص خوبی یا نقص پایا جاتا ہے، تو اس کا بھی ہم کچھ نہ کچھ لحاظ ضرور کرتے ہیں۔ اسی بنا پر اکثر صائب شخصی اور صائب غیر شخصی کی ایک تفریق قائم کی جاتی ہے جس کی کسی قدر مزید تشریح ضروری ہے۔

صائب شخصی سے مراد علی العموم وہ فعل ہوتا ہے، جو خود کرنے والے شخص کو صائب نظر آتا ہے، اور صائب واقعی سے مراد وہ فعل ہوتا ہے، جو کسی کے شخصی خیال سے قطع نظر کر کے

صائب شخصی  
اور صائب واقعی

فی الواقع حصول خیر کا موجب ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں کے تصفیہ و تمیز کی راہ میں کافی دشواریاں ہیں۔ کیونکہ اکثر خود فاعل یقین کے ساتھ یہ نہیں جانتا، کہ کون سے افعال بضرر ہیں، یا جو راہ عمل اس لئے اختیار کی ہے، وہ خود اس کی نظر میں قطعاً بضرر ہے۔ بہر اس کا فیصلہ کرنا تو اور بھی مشکل ہے، کہ فلاں فعل مجموعی عالم میں جیت کل کے نقطہ نظر سے بہتر ہے یا نہیں۔ علاوہ بریں نظری حیثیت سے بھی اس میں متعدد دشواریاں ہیں۔ مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے، کہ (۱)، جو فعل شخصی طور پر صائب ہے، وہ ہمیشہ واقعی طور پر بھی صائب ہوگا (۲)، تمام افعال شخصی طور پر صائب ہونے میں (۳)، تمام افعال واقعی طور پر صائب ہونے میں۔ ان اختلافات کی تفصیل سے امید ہے



کہ ہر مذکورہ بالا فرق کے معنی اور انکی عملی اہمیت کے سمجھنے میں مدد ملے گی۔  
**پہ۔ کیا صائب** اس کا سب سے زیادہ علانیہ طور پر جو شخص قائل کہا جاسکتا  
**شخصی ہمیشہ صائب** ہے وہ گرین ہے اس کا یہ دعویٰ کہ محرک افعال کے نیک  
**واقعی ہوتا ہے؟** وید ہونے کا اندازہ پوری صحت کے ساتھ نتائج افعال کی نیکی  
 ویدی سے ہوتا ہے، یہی معنی رکھتا ہے بے شک ایک

معنی کر کے یہ دعویٰ نہ صرف صحیح بلکہ تقریباً ایک ہی مفہوم کی مختلف الفاظ میں تکرار ہے۔  
 اس لئے کہ کسی فعل کے محرک سے مراد وہ نتائج ہیں، جنکا قصد براہ راست اس فعل  
 میں داخل ہوتا ہے، اور یہ کہ اس فعل کا معلول صحیح معنی میں صرف انہی نتائج کو قرار دیا جاسکتا  
 ہے۔ لیکن الفاظ کو اس طریقہ سے توڑ مروڑ کر استعمال کرنا قطعاً بردستی ہے۔ اگر کسی  
 آدمی کو اچانک خبر ہو، کہ اس کے دوست پر شیر حملہ کر رہا ہے، اور وہ اس شیر کو مارنے  
 کیلئے بندوق چلاتا ہے، جس کا نشانہ خود اس کا دوست بنجاتا ہے، تو اس میں شک  
 نہیں کہ اس آدمی کے فعل کا مقصد صرف شیر کو مارنا تھا، اور دوست کی موت محض  
 اتفاقاً واقع ہو گئی۔ لیکن بااں ہر اتنا کہنا درست ہوگا، کہ یہ فعل ان حالات کا ایک  
 جزو اور اصلی جز ہے جو اس نتیجہ، یعنی دوست کی موت کے باعث ہوئے ہیں۔ بس  
 اسی قدر زیادہ سے زیادہ ہر فعل کی نسبت کہا جاسکتا ہے، جس کے علاوہ کسی اور  
 مفہوم میں گرین کا دعویٰ شکل ہی سے صحیح ثابت ہو سکتا ہے، گو اس کے دلائل اس  
 سے بھی آگے باتے ہیں، اور یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ شخصی و واقعی صائب میں اتنا  
 اتفا و نہیں ہے، جتنا کہ لوگ اکثر سمجھتے ہیں۔ لیکن عام فہم سلیم کینٹ ہی کی تائید کی گئی،  
 کہ ہر سے ہر اترا اور بھی بعض اوقات اپنے مقصد کے پورا کرنے میں ناکام رہتا ہے۔  
 اور ظاہر ہے، کہ اس ناکامی کا موجب اکثر فاعل کی بعیرت و علم کے مختلف نقائص ہوتے  
 ہیں، لہذا یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک فعل جو اپنے قائل کے نزدیک یعنی اس کے علم میں  
 صائب ہے، وہ فی الواقع غیر صائب ثابت ہو جس سے سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا خیال  
 ایضی قائل کے نزدیک شخصی طور پر فعل کا صائب ہونا۔ م، ہر فعل کی نسبت صحیح نہیں۔

۹۔ کیا تمام افعال شخصی طور سے قاطعاً کا دعویٰ تھا کہ کوئی آدمی عداوت نہ کرے، نیکی  
 پر صائب ہوئے ہیں؟ سے محروم نہیں رہتا، اسی خیال کو اس طرح بھی ادا کیا

جاتا ہے کہ "کوئی آدمی عداً بد نہیں ہوتا" باقی رہا تمہیں کے شیطان کا یہ کہنا کہ بدی تو میری نیکی ہو جا، یا شکسپیئر میں رچرڈ سوم کا یہ قول کہ "میں نے اپنے کو بد معاش ثابت کرنے کا تہیہ کر لیا ہے" تو ان کی نسبت یہ یاد رکھنا مشکل ہے کہ فسانہ و شاعری کے علاوہ واقعی دنیا میں بھی کبھی کسی نے ایسا خیال اپنی نسبت ظاہر کیا ہے۔ اور کم از کم اتنا تو پھر حالِ طبعی ہے کہ شیطان اور رچرڈ نے بھی جو خیال ظاہر کیا ہے، وہ اپنے ذاتی نقطہ نظر سے انکو کسی نہ کسی معنی کے بہتر ہی نظر آتا تھا۔ لیکن ہمارے لئے جو بات یہاں قابلِ لحاظ ہے، وہ یہ ہے کہ اس صورت میں بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایسے لوگ اپنے افعال کو صائب سمجھتے ہیں۔ کیونکہ کسی شخص کو صائب سمجھنے کے معنی صرف یہ نہیں ہے کہ ہمارے انفرادی نقطہ نظر سے وہ صائب ہے بلکہ عالمگیر طور پر اس کا صائب ہونا ضروری ہے۔ شخصی طور پر بھی ہم کسی شخص کو اس وقت تک صائب نہیں کہہ سکتے، جب تک وہ عالمگیر نقطہ نظر تک پہنچنے کی کم از کم سعی و کوشش پر مبنی نہ ہو۔ اور جو شخص اس قسم کی کوشش نہیں کرتا، اسکو کم سے کم اس مفہوم میں تو "دالستہ بدکار" کہا ہی جاسکتا ہے، کہ وہ اپنے بد یا نیک ہونے کی پروا نہیں کرتا۔ لہذا صائب شخصی کو صائب واقعی سے الگ کرنے کے یہ معنی نہیں ہیں، کہ خالص شخصی و انفرادی نقطہ نظر کو سامنے رکھنے کا نام صائب شخصی ہے، بلکہ معنی یہ ہیں کہ صائب کلی و واقعی کے کامل نقطہ نظر تک ہمارا پہنچنا، تقریباً بلکہ قطعاً ناممکن ہے۔

ایہ کیا تمام افعال  
واقعی طور پر صائب  
ہوتے ہیں؟

اگر ہم استحضانتِ دینی دنیا میں جو کچھ ہے یا ہوتا ہے سب  
خیر ہی خیر ہے۔ م) کے خیال کو کلیتہً صحیح مان میں، تو ہمکو قبول کرنا پڑے گا  
کہ تمام چیزوں کا خیر ہی ہوتا ہے۔ اور یہ دعویٰ کیا جاسکتا  
ہے کہ ہر فعل واقعی طور پر صائب ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے،  
کہ ہم اخلاقی مخلوق ہو کر استحضانت کے نقطہ نظر کو نہیں اختیار کر سکتے، (اور نہ پھر اخلاق  
کا تو خاتمہ ہی ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں خیر و شر صواب و عدم صواب کی تفریق  
ہی اٹھ جاتی ہے۔ م) ہمارے نقطہ نظر سے صائب واقعی سے مراد وہ فعل ہے،  
جو اس حد تک موصل الی الخیر ہو، جس حد تک کہ انسان کا علم جاسکتا ہے۔ اسی لئے یہ  
تسلیم کرنا پڑتا ہے، جیسا کہ اسٹیوڈنٹ کا دعویٰ ہے، کہ ہمکو کسی فعل کے واقعی صائب ہونیکا  
کامل یقین مشکل ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ یہ ہمیشہ ممکن ہے، کہ آگے چل کر



اس فعل کے کچھ ایسے نتائج رونما ہوں، جو خیر نہیں ہیں۔ تاہم اخلاقی حیثیت سے صاحب واقعی سے مراد وہ فعل لیا جاسکتا ہے، جو بحیثیت مجموعی جہان تک انسانی علم کی رسائی ہے، بشر کے بہ نسبت خیر کی طرف زیادہ موصل ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ اخلاقیات میں صواب شخصی و صواب واقعی کے مابین کوئی قطعی و نوعی تفریق نہیں قائم ہو سکتی بلکہ اس تفریق کی بنیاد صرف اس مرتبہ علم کے فرق پر جبکہ رو سے ہم اپنے نتائج افعال کا فیصلہ کرتے ہیں (یعنی اگر ہم کو کسی فعل کی نسبت یہ معلوم ہو، کہ جہان تک ہمارا علم جاتا ہے وہ شر سے زیادہ نتیجہ خیر کا باعث ہے، تو اس فعل کو واقعی طور پر صائب کہا جائے گا۔ م) لیکن باایں ہمہ یہ تفریق ہے کافی اہم۔

۱۱۔ ماوراء خیر و شر۔ ایک حد تک انہی مذکورہ بالا قسم کی دشواریوں کی بنا پر فلاسفہ کی ایک جماعت اس امر کی قائل ہو گئی ہے، کہ اخلاقی حکم محض اضافی

و اعتباری صداقت رکھتا ہے، کسی حقیقی و مطلق صداقت پر اس کی بنیاد نہیں ہے۔ اسی کو بعض لوگوں نے اس طرح ظاہر کیا ہے، کہ انتہائی حقیقت "ماوراء خیر و شر" ہے۔ یہ فقرہ تو پیشے سے ماخوذ ہے۔ لیکن اختلاف صورت کے ساتھ یہ خیال اسپینوزہ اور اسپنسر کے ہاں بھی پایا جاتا ہے، اور موجودہ معنفین میں ڈاکٹر بریڈلی اور ڈاکٹر بسینکٹ کی کتابوں میں ملتا ہے۔ ان لوگوں کے خیالات کی کوئی معقول تفصیل تو اس درسی کتاب میں ممکن

۱۲۔ دیکھو اس کی کتاب "ماوراء خیر و شر" (Beyond Good & Evil)

۱۳۔ دیکھو اس کی کتاب "اخلاقیات" حصہ دوم نمبر۔

۱۴۔ سنیسکا دعویٰ ہے کہ اخلاقی احکام کا اخلاق صداقت مطلقہ پر نہیں ہو سکتا، اور انسانی زندگی کے موجودہ حالات میں ہم کسی فعل کو خیر مطلق شکل ہی سے کچھ کہتے ہیں، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ایک شے دوسری کے بہ نسبت کم شر ہے۔ دیکھو: اصول اخلاقیات، "مقابلہ باب ۱۱ و باب ۱۲۔"

۱۵۔ اس کا دعویٰ ہے، کہ اخلاقی نقطہ نظر صرف ایک حد تک صداقت پر مبنی ہوتا ہے۔ دیکھو اس کی

کتاب Appearance & reality ("ظہار و حقیقت") باب ۲۵۔

۱۶۔ دیکھو The Principle of individuality & Value "اصول انفرادیت

اور قیمت" صفحہ ۳۱۔

نہیں، لیکن اتنا جان لینا ضروری ہے، کہ اس قسم کے نظریہ کی مختلف تعبیریں ہو سکتی ہیں۔ ایک معنی کر کے یہ ماننا پڑتا ہے، کہ جب تک ماہیت خیر اور اس کے شرائط تحقق کی نسبت ہمارا علم ناقص ہے، اس وقت تک اخلاقی احکام کی حیثیت محض اضافی و اعتباری ہے۔ جو احوال ایک وقت ایک جماعت کے حالات کے لحاظ سے صائب سمجھے جاتے ہیں، وہی دوسرے وقت اور دوسرے حالات کے ماتحت غیر صائب قرار پا سکتے ہیں۔ اور جب تک انسانی علم اور احوال میں ترقی یا تنہر کا سلسلہ قائم ہے، اس وقت تک یہی حالت باقی رہیگی۔ لیکن اس سے ہمارے اس دعویٰ میں کوئی خلل نہیں پڑتا، کہ انسان اپنے علم میں جس شے کو بہتر سے بہتر سمجھتا ہے، اس کا کرنا ہمیشہ اسکے لئے افضل صائب کا حکم رکھتا ہے جس سے ثابت یہ ہوتا ہے، کہ آدمی کو ہمیشہ شے کے اس خیال کے لئے تیار رہنا چاہیے جسکو وہ ”تجاوز عن القیمة“ کہتا ہے۔ بس خالص اخلاقیاتی نقطہ نظر سے اتنا ہی جاننا ضروری ہے۔ رہا یہ سوال، کہ آیا تحقق بہتر کی کوشش کو حیات عالم کا لازمی و دوامی عنصر سمجھنا چاہئے یا نہیں، تو یہ اخلاقیات سے زیادہ مابعد الطبیعات کی بحث ہے۔ یہاں صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اس دعویٰ کی کوئی معقول وجہ نہیں موجود، کہ اشیا میں بالذات بہتر و بدتر کا فرق نہیں پایا جاتا ہے۔ اور دوسری طرف یہ سمجھنے کی کسی حد تک معقول وجہ موجود ہے، کہ بہتر کا اختیار کرنا اور اس کے حصول کی کوشش حیات انسانی کے معنی کا ایک خاص عنصر ہے۔ اگر یہ صحیح ہے، تو پھر ہم حقیقی طور پر خیر و شر سے ماورا نہیں جاسکتے۔ گو خیر اور اس کے وسائل حصول کے متعلق خیالات میں کافی تنہر و ترقی ہو سکتی ہے۔

۱۲۔ ماحصل۔ اس باب میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے، اس کا ماحصل یہ ہے کہ خیر یا جمیل عبارت ہے، ایک ایسے نظام و نصب العین کے تجل سے، جس کا علم نامہ ہو نہیں حاصل ہے، لیکن جس نسبت سے انسانی بصیرت

لے ”ماورا و خیر و شر“ کے تجل کیلئے جو کمپوزیشن ہے۔ اسی ٹیلر کی Problem of conduct (مسئلہ کردار) باب ۸۔



بتدریج بڑھتی جائے گی اسی نسبت سے امید ہے کہ اس کا علم روز افزوں طور پر واضح ہوتا جائے گا۔ اخلاقی غیر نام سے اپنے موجودہ علم کے مطابق اختیار خیر اور آئندہ اسکو زیادہ مکمل طور پر جاننے اور حاصل کرنے کی کوشش کا۔ اس قسم کا اخلاقی خیر غالباً خود خیر کامل کا ایک عنصر ہے۔ جو فعل نسبت زیادہ خیر کامل کے حصول و تحقق کا موجب ہو، اسکو صائب و اقصیٰ قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور جو فعل کسی خاص وقت میں کسی فرد واحد کو اپنے بہترین فیصلہ کی بنا پر صائب نظر آتا ہے اسکو صائب شخصی کہنا چاہئے۔

۱۳۔ عملی اخلاقیات | گذشتہ مباحث میں سکو، ایک عمومی طریقہ سے یہ معلوم ہو چکا ہے،

کہ اخلاقی نصب العین کی کیا نوعیت ہے، اور اس نصب العین کے متعلق لوگ جو مختلف ناقص خیالات رکھتے ہیں، وہ اصلی و حقیقی نصب العین میں کسی طرح داخل ہیں۔ غرض یہ کہ اب کم از کم اتنا ہم نے جان لیا ہے، کہ اخلاق میں لفظ ”نہا“ کے صحیح معنی کیا ہیں۔ اس لفظ کو اگر امر یا حکم کے معنی بھی پہنائے جائیں، تب بھی کوئی ایسا حکم نہیں ٹھہرتا ہے، جو خارج سے ہم پر عائد کیا گیا ہو۔ بلکہ یہ خود ہمارے ہی باطن کی آواز ہے، جو ہمارے ناقص نفس پر حکم لگاتی ہے۔ اس معنی کر کے ضمیر نام سے اس احساس کا کہ ہم خود ہم نہیں ہیں، اور آواز فرض نام سے، اس آواز کا، کہ ”تو خود تو ہو جا“ دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ یہ نام ہے ایک ایسی نصب العینی غایت کے ماننے کا، جو واقعی و ذاتی قیمت رکھتی ہے، اور اس لئے وہ انتہائی خیر ہے۔ لیکن یہ بیانات، جب تک ہم انکو عملی زندگی پر چسپان کر کے نہ دکھائیں، مہل و بے معنی معلوم ہو سکتے ہیں لہذا اب ذیل میں سکو یہ دیکھنا ہے، کہ اس اصول بالا کی روشنی میں عملی حیات اخلاق کی کیونکر تعبیر و تہذیب ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ زیر تخریر کتاب میں اس موضوع پر جو بحث کی جاسکتی ہے، وہ نہایت ہی سرسری و سطحی ہوگی۔ لیکن ایک جامع کتاب میں اس پر جو بحث ہونی چاہئے، یہاں اسکی نوعیت کا سرسری اشارہ کر دینا بھی خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ مگر اس بحث کو ہاتھ لگانے سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ اخلاقی اصول کس معنی کر کے عملی زندگی پر چسپان کئے جاسکتے ہیں۔

۱۔ صواب نفسی و اقصیٰ کی بحث کیلئے ذیل کتابیں بھی جاسکتی ہیں سکو کی ”مباحث اخلاقیات“ کتاب سوم باب ۱۱ ذیل کے ”مقالات فلسفیانہ“ Philosophical essays سے سکو کی ”اخلاقیات“ باب ۵۔

# ماہیت

## معیار اخلاق کا اقتدار

۱۔ اقتدار کی  
عام بحث۔

معیار اخلاق کی حقیقت و ماہیت کے مباحث میں ضمنی طور پر اقتدار کی بحث کسی حد تک گزر چکی ہے۔ لیکن یہاں بالخصوص اس کی کچھ اور تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔ معیار اخلاق

چونکہ انسانی ارادہ کی علی الاطلاق و غیر مشروط اطاعت مہیا ہوتا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ اس کے اقتدار کو لازماً غیر مسئول و برترین اقتدار ماننا پڑے گا۔ اور اوپر معیار اخلاق کے بعض نظریات کی ہم اسی بنا پر حریف گیری کر چکے ہیں کہ وہ اس قسم کی غیر مسئول اطاعت طلبی کا کوئی محرک نہیں کہتے مثلاً جو نظریہ قانون الہی کو وجوب اخلاق کی بنیاد قرار دیتا ہے، اس میں بھی نقص پایا جاتا ہے، کیونکہ ارادی اطاعت کا غشا محض کسی مہتی برتری کی قوت و قہاری نہیں ہو سکتی یہی نقص کسی قدر اختلاف صورت کے ساتھ ارتقا والے نظریہ میں بھی معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ حیات اخلاق کے معنی اصل میں یہی ہیں کہ اگر ضرورت ہو تو اشیاء کے فطری رجحانات کی خلاف ورزی کی جائے (اقد ارتقا تمام تر مبنی ہے اتباع فطرت پر۔ م) لہذا ان اعتراضات کی بنا پر ضروری ہے کہ اس اقتدار کی نوعیت کا واضح طور پر پتہ لگایا جائے، جو اصول اخلاق کی بنیاد قرار پایا سکتا ہے۔

۲۔ مختلف اصناف  
اقتدار۔

اس بحث کے لئے ہم کو ”ہے“، ”ہونا“ پڑے گا، اور ”ہونا“ چاہئے کی اس تفریق کی طرف رجوع کرنا چاہئے جس کا ذکر پہلے گذر چکا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر ایک خاص قسم کے اقتدار

کو متضمن ہے۔ یہ ہے کہ ایک اکثر ایک قوتِ جابرہ پر مشتمل ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے، کہ ”واقعات اٹل اور نادر نوع ہوتے ہیں یہ خصوصاً کارلائل نے نو واقعات سے جنگ کرنے کی طاقت پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ مثلاً انسان کی یہ کوشش کہ



وہ ہمیشہ سر کے بل چلے ایک لایعنی کوشش ہوگی۔ اسی طرح بہت سے دوسرے افعال بھی جو بظاہر اتنے پہل نہیں معلوم ہوتے حقیقتہً اتنے ہی پہل و ناممکن ہوتے ہیں۔ اگر ایک آدمی برابر شرائط تندرستی کی خلاف ورزیاں کرتا رہے تو اس کو یقیناً اس کا خمیازہ بھگتنا پڑے گا، اور یہ خمیازہ واقعات و احوال کی خلاف ورزی ہی کا نتیجہ ہوگا۔ لیکن باین ہمہ ان صورتوں میں جو قوت جاہلہ نظر آتی ہے اس کو بھی محض "ہے" کے بجائے "ہونا پڑے گا" سے تعبیر کرنا شاید زیادہ مناسب ہوگا۔ کیونکہ ان صورتوں میں بھی ہمارا کسی فعل کو کرنا یا نہ کرنا، تمام تر اس قسم کے طبعی اندفاع کے تابع نہیں تھا، جو کہ پتھر کے زمین پر گرنے یا حیوانات کے جلی اندفاعات میں پایا جاتا ہے۔ بلکہ ہمارا کسی کام کو کرنا یا نہ کرنا، علی العموم نتائج کی ایک خاص مدت تک پیش بینی پر مبنی ہوتا ہے۔ ہم اپنے کو مجبور محض نہیں محسوس کرتے۔ انسانی افعال میں محض "ہے" کے اتباع کی بہترین مثال رواجی اعمال ہیں، جن میں ہم کسی کام کو محض رسم و رواج یا مقررہ آداب و تہذیب وغیرہ کی بنا پر کرتے ہیں۔ اور "صحیح فعل" کے اخفی ایسی صورتوں میں اس سے کچھ ہی زیادہ ہوتے ہیں کہ وہ "سواو اعظم کا معمول ہے۔ لوگ رسم و رواج میں بالکل بھیڑ چال کے پابند ہوتے ہیں۔ وہ کسی چیز کو صرف اس بنا پر کرتے ہیں کہ بس وہ کی جاتی ہے۔ لیکن اصل یہ ہے کہ ان صورتوں میں بھی آدمی کو اپنے فعل کی وجہ کا کچھ نہ کچھ شعور تقریباً ہمیشہ ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ یہ فعل یا تو جماعت کے خوف کی بنا پر کیا جاتا ہے، یا اس بنا پر کہ روش عام کے خلاف چلنا آدمی کو خود بُرا اور ناپسندیدہ معلوم ہوتا ہے۔ پہلی صورت "ہونا پڑے گا" کی ہے اور دوسری "ہونا چاہیے" کی۔ غرض زیادہ غور کرنے سے، معلوم ہوتا ہے کہ بحیثیت مجموعی کوئی انسانی فعل (بخلاف حیوانی نہج یا جبلت کے) ایسا نہیں ہو سکتا، جو ان دو "ہونا پڑے گا" یا "ہونا چاہیے" کے مجبور کرنے والی قوتوں کے تحت میں نہ داخل ہو۔ یہ مان لینے کے بعد کہ انسانی افعال کے بڑے محرکات انہی دو قوتوں میں منحصر ہیں، کم از کم اخلاقیات میں "نقطہ اقتدار" کے استعمال کو، "ہونا چاہیے" والی قوت کیلئے محدود کر دیتے ہیں۔ کسی قدر سہولت نظر آتی ہے۔ بیشب جملہ جس نے اخلاقیات میں تمام لوگوں کو، "ہونا چاہیے" کے تحت رہنا چاہیے، اس سے اس کی انتہائی

» اقتدار کے یہی معنی لئے ہیں لیکن ساتھ ہی حکو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ عام طور سے یہ لفظ » ہوتا چاہئے « کی طرح » ہے « اور » ہونا چاہئے « کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض اوقات » اقتدار « سے مراد صرف لوگوں کی کثرت رائے ہوتی ہے، گو اس صورت میں بھی اعلیٰ العموم ہمارا یہ اذعان شامل ہوتا ہے، کہ جن لوگوں کی کثرت رائے کا حوالہ دیا جا رہا ہے، وہ سماعت کا حق رکھتے ہیں، اور اس کے وجوہ موجود ہیں، کہ ان کے خیالات کو صحیح ماننا چاہئے « اور ان کے اختلاف رائے کو وقعت دینی چاہئے۔ اعلیٰ ہذا سیاست و قانون میں » اقتدار « سے مراد صرف وہ قوت لیجا سکتی ہے، جو اسکی پشت پر ہوتی ہے، یا وہ مزاج اسکی خلائ و رزی سے لازم آتی ہے۔ لیکن قانونی اور سیاسی طاقتوں کا اقتدار بھی اسوقت تک مشکل ہی سے تسلیم کیا جاتا ہے، جب تک وہ قوت کے ساتھ انصاف پر بھی مبنی نہ خیال کیا جاتا ہو۔ اور اخلاقی معاملات میں تو پھر حال ہم کسی اقتدار کو محض قوت کی بنا پر نہیں تسلیم کر سکتے۔ لیکن جس قدر زیادہ مسلم ہوگا، اُسی قدر اس قوت کی تحقیق نوعیت لازمی ہو جاتی ہے، جبکہ معیار اخلاق مشتمل ہے۔

۳۔ اقتدار اخلاق اور معیار اخلاق کے خاص خاص نظریات مذکور ہو چکے ہیں، جن کے مختلف نظریات ضمن میں ہر ایک کے اقتدار کی نوعیت بھی ایک حد تک معلوم ہو چکی ہے۔ لیکن ذیل میں مختلف نظریات اقتدار کی

مزید توضیح و تحدید ضروری ہے۔

معیار اخلاق کے لحاظ سے اقتدار کی تین قسمیں قرار پا سکتی ہیں۔ ۱۔ ظاہری قانون کا اقتدار، باطنی قانون کا اقتدار اور اقتدار غایت۔ پہلی قسم کی مثال قانون الہی، قانون فطرت یا قانون سیاست و جماعت ہے۔ دوسری کی مثال قانون ضمیر یا عقل ہے، تیسری کی مثال ان نظریات میں ملتی ہے، جو لذت یا تکمیل کی کسی صورت کو غایت عمل قرار دیتے ہیں۔ لیکن اقتدار کی نوعیت کا ہمیشہ معیار کی نوعیت کے مطابق ہونا ضروری نہیں۔ یہ ممکن ہے، کہ معیار صواب ایک قسم سے متعلق ہو، اور جو قوت اس معیار کی

لے ٹیلر کا » سرن « نوم اس بحث کے لئے بطور نص کے پیش کیا جاسکتا ہے۔



طلب پر مجبور کرتی ہے، وہ دوسری قسم سے متعلق ہو۔ مثلاً پالی کے نزدیک غایتِ عمل لذت ہے، لیکن مرجع اقتدار خدا کا ارادہ ہے۔ اور افادیہ بالعموم غایتِ النایات کو ان تکالیف سے ایک جداگانہ شئی قرار دیتے ہیں، جو اس کی طلب پر مجبور کرتی ہیں علیٰ ہذا دوسرے مذاہب اخلاق میں بھی معیار و اقتدار کے مابین تفاوت پایا جاسکتا ہے، گو وہ نسبتاً ہلکے ہی قسم کا کیوں نہ ہو۔ مثلاً شیخ طبری کے نزدیک غایت تو قلعِ جاعت معلوم ہوتی ہے، لیکن مرجع اقتدار وہ "عاسۃ اخلاق" کو سمجھتا ہے۔ اسی لئے یہاں اقتدار کے مختلف نظریات کی کچھ اور تفصیل یا موقع معلوم ہوتی ہے۔

۴۔ اقتدارِ قانون | جو نظریہ اقتدار اخلاق کی بنیاد قانونِ خارجی پر رکھتا ہے، اسکے نشوونما کے خاص خاص مدارج ہم پہلے بتلا آئے ہیں، کہ

۱۔ ایک استبدادِ اجبی و جوب سے ہوتی ہے، جس کے بعد قانونِ حکومت اور پھر اوامر الہی کا درجہ آتا ہے۔ لیکن فی زمانہ نظریہ اخلاق کی غالباً کوئی صورت بھی ایسی نہیں ہے، جو اقتدار اخلاق کو تمام تر اس قسم کی کسی خارجی قوت پر مبنی قرار دیتی ہو البتہ اخلاقیات جدیدہ خصوصاً انگریزی عیسائے اخلاقیات کی طرف سے اس امر کی متعدد کوششیں عمل میں آئی ہیں، کہ اخلاقی و جوب کو بڑی حد تک قانونی اساس پر کھڑا کیا جائے جس کی جانب حال میں افادیہ کا رجحان خصوصیت کے ساتھ زیادہ رہا ہے، جنہوں نے "تکالیف" اخلاقیہ کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ یہ تکالیف دیا ہے وہ پالی کی پیش کردہ ناقص و ابتدائی صورت میں ہوں یا جتھم و تل کی پیش کردہ کامل صورت میں، بہر حال ایسی خارجی قوت میں، جس کا اقتدار اخلاقی اقتدار کی نوعیت کے خلاف ہے، یعنی "ہونا پڑے گا" پر مبنی ہے۔ ان تکالیف کی ذرا خاص طور پر تشریح یہاں مناسب مل ہوگی۔

۵۔ تکالیفِ اخلاقیہ | "تکالیف" جس انگریزی لفظ کا ترجمہ ہے۔ م، وہ حقیقت میں قانون کی ایک اصطلاح ہے۔ لیکن چونکہ بہت سے لوگوں نے

ان تکالیف ترجمہ ہے وہ Sanctions "کا جس سے مراد اخلاق میں وہ قوت موثر ہوتی ہے،

جو ہر کوئی ان اخلاق کی پابندی پر مجبور اور ان کا مکلف بناتی ہے۔ م

۶۔ ہمارے یہاں بھی "تکالیف شرعیہ" ایک حد تک فقہی اصطلاح ہے۔ م

اخلاق پر قانونی حیثیت سے بحث کی ہے، اسلئے اخلاقیات میں بھی یہ اصطلاح چل گئی ہے۔ اس کے معنی کو خصوصیت کے ساتھ افادہ صنفین نے وسعت دی ہے جن کے نزدیک "کالیف" سے مراد ہر وہ شئی ہے جو قوانین اخلاق کی پابندی کا موجب ہو، یعنی تمام وہ محرکات اسکی تحت میں داخل ہیں جو آدمی کو اپنے فرائض کے ادا کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ افادیہ ان محرکات کو امید لذت اور خوف الم میں منحصر قرار دیتے ہیں۔ البتہ خود لذت و الم کی بہت سی صورتیں ہیں۔ مثلاً بار بار نرا نفس شکنی سے جسمی الم پہنچتا ہے۔ اسی طرح جماعت اور ہم جنسوں کی پسندیدگی و ناپسندیدگی الم و لذت کا باعث ہوتی ہے۔ دوزخ کے آلام اور جنت کے لذات بھی نیک کرداری کے محرکات بن سکتے ہیں۔ لیکن اس کتاب میں اخلاقیات کا جو نظریہ ہم نے اختیار کیا ہے، اگر وہ قبول کر لیا جائے، تو یہ چیزیں زیادہ اہم نہیں رہ جائیں۔ اس لئے کہ اس صورت میں نیک کرداری کا صحیح محرک انسانی زندگی کے برترین مقصد، یا غایت الغایات کے حصول کی خواہش ہے۔ یہی یہ بات کہ بعض دوسری چیزیں بھی ہمکو نیکو کاری پر آمادہ کرتی ہیں، تو یہ اخلاقیات کے بجائے نفسیات اجتماعیات یا تاریخ کی بحث ہے۔ نیز اس میں شک نہیں کہ علم قانون مسئلہ تعلیم و عملی سیاسیات کیلئے بھی یہ بحث ایک خاص اہمیت رکھتی ہے۔ بہر کیف چونکہ افادیہ نے اپنے نظریہ اخلاق میں ان خارجی محرکات کو اہم بنا دیا ہے، لہذا اس بحث کے متعلق چند اور باتوں کا اضافہ مناسب معلوم ہوتا ہے اگر لذتیت عمومی کے

لہ یہ دھرانے کی ضرورت نہیں، کہ اس محرک کا شعور ہونا لازمی نہیں (دیکھو اوپر صفحہ ۱۹)، کسی خاص فرد کی نیک کام کا محرک علی العموم کسی خاص بھلائی کا حصول ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھلائی آخری طور پر اسی صورت میں بھائی ہوگی، جبکہ عام بھلائی کی تحت میں داخل ہو۔ چنانچہ بارہا خالص عامہ کو پیش نظر رکھ کر انفرادی بھلائی میں ترمیم و تصحیح کرنی پڑتی ہے۔

تجہ کالیف سے نیک ارادہ اور نیک کردار کی عادات قائم کرنے میں یقیناً مدد ملتی ہے۔ مگر اس مدد کی احتیاج کو تدریجاً گہٹانا چاہئے، یہاں تک کہ بالآخر یہ بالکل جاتی رہے۔ دیکھو آگے صفحہ ۳۱۲ یہ بحث مسئلہ تعلیم کے لئے بالتخصیص اہمیت رکھتی ہے۔



نظر کو مان لیا جائے اور یہ قرار پا جائے، کہ یہ نفسیاتی لذتیں برہنی ہے، تو ان محرکات کی بحث یقیناً اہم ہو جاتی ہے، جبکہ بنا پر افراد مسرت عامہ کے طالب ہوتے ہیں۔ اس نظریہ کے بموجب افراد کی اصلی خواہش، خود اپنے لئے بڑی سے بڑی لذت کا حصول ہے، اور عام مسرت کی طلب کوئی فرد اسی وقت کر سکتا ہے، جب اسکو یہ معلوم ہو کہ "بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت" بالآخر عین اسی کی بڑی سے بڑی مسرت ہے۔ یہی حقیقت ہے، جسکو افادہ "تکالیفٹ" اخلاقیہ کے ذریعہ سے ثابت کرتے ہیں۔ جبکہ منتہم نے لکھا ہے، کہ مسرت عامہ انسان کے افعال کی علت ثانی ہے۔ لیکن کسی خاص فرد کے افعال کی علت فاعلی خود اپنے ذاتی الم یا لذت کی پیش بندی ہوتی ہے۔ افراد، جو جماعت کے اجزاء کی ہیں، ان کی مسرت، یعنی لذت و سلاستی ہی وہ واحد غایت ہے، جو مقصد کا پیش نہاد ہونی چاہئے۔ یہی وہ تہا سیار ہے، جس کے سانچے میں، جہاں تک مقصد پر موقوف ہے، ہر فرد کے رویہ کو ڈھالنا چاہئے۔ سانچہ کچھ بھی ہو، لیکن جوشی آدمی کو بالآخر کسی کام پر مجبور کر سکتی ہے، وہ صرف لذت یا الم ہے۔ اسی لئے منتہم نے لذت و الم کے وہ مختلف اصناف گنا۔ ہیں جو ایسے افعال کے اختیار کا باعث و محرک بن سکتے ہیں، جو مسرت عامہ کے نقطہ نظر سے مستحسن ہیں۔ لذت و الم کے انہی اصناف مختلفہ کا نام وہ تکالیفٹ رکھتا ہے۔

یہ تکالیفٹ اس کے نزدیک چار قسم کی ہوتی ہیں: طبعی، سیاسی،

۱۔ اصول اخلاق و قوانین سیاسی Principles of Morals & Legislation بابک

۲۔ منتہم کا یہ مطلب ہے، وہ سلامتی لذت کے علاوہ کوئی مستقل غایت ہے، اس کا متناظر یہ ہے، کہ ہماری لذتوں کے ثبات و کثرت کی یہ ایک ایسی شرط ہے۔ دیکھو اصول اخلاق و قوانین (Principles of Civil Code) حصہ دوم، باب۔ افادہ کے ماتحت مختلف

اصول ہیں، ان میں سے سب سے زیادہ اہمیت، وہ اصول سلامتی ہی کو دیتا ہے۔

۳۔ اصول اخلاق و قانون سائنسی، باب۔ نیز اصول قانون معاشی، باب، اور بھوک کی پہنچ اخلاقیات، صفحات ۲۲۰-۲۲۵ دیکھو۔

اخلاقی اور شرعی اگر لذت یا علم کا موجب محض معمولی اقتضا فطرت ہو، یعنی کسی فرد کے ارادہ کو اس میں دخل نہ ہو، تو اس قسم کے مبدا و محرکات کو تکلیف طبعی کہا جاتا ہے۔ مثلاً می نوشی کے آلام۔ بخلاف اس کے اگر لذت یا الم کا منشا کسی حکومت یا عالم کا ارادہ ہو تو اس کا نام تکلیف سیاسی ہے، جسکی مثال عام عدالتی سزائیں ہیں۔ اگر یہ لذت یا الم کسی نفل پر ایسے افراد کے ارادہ سے لاحق ہو، جو حکومت و اقتدار نہیں رکھتے، تو یہ اخلاقی (جماعتی) تکلیف ہوگی مثلاً برادری سے خارج بالذات کرنا۔ سب سے آخریہ کہ اکثر لذت یا الم کسی فوق الفطرت طاقت کی طرف سے عائد ہو، تو یہ شرعی (مذہبی) تکلیف ہے جیسا کہ دوزخ و جنت کا عذاب و ثواب یا وہ سزائیں جو رومن کشمکش کا یا سائب الہی ہونے کی حیثیت سے دیتا ہے۔ مسلمانوں کے حدود شرعی بھی اسی صنف میں شامل ہیں۔ م، خود غنیمت نے جو مثالیں دی ہیں، ان کا بیان یہاں مناسب ہوگا یا فرض کرو کہ ایک شخص کا مال و اسباب یا وہ خود نذر آتش ہو گیا۔ اگر یہ اتفاقی حادثہ تھا، تو اس کا نام آفت ہے۔ اگر آگ لگنے کا باعث خود اس کی کوئی بنہ عقلی ہو مثلاً چراغ نہ بجھانا، تو اس کو تکلیف طبعی کی بنا کہا جاسکتا ہے، اگر عدالت کے حکم سے یہ آگ لگائی گئی ہو، تو یہ تکلیف سیاسی کی سزا ہوگی، اور عام بول چال میں زیادہ تر اسی عدالتی سزا کو سزا کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اگر ہمسایوں نے اس کے اخلاقی چال چلن سے کسی ناراضی کی بنا پر مدد نہیں کی، اور اس لئے آگ بجھائی نہ جاسکی، تو یہ سزا اخلاقی تکلیف کی تحت میں داخل ہوگی۔ اگر یہ خدا کی ناراضی کا نتیجہ ہے، جو کسی معصیت کی وجہ سے ظاہر ہوا ہے، یا خدا کی اس قسم کی ناراضی کے خوف سے دماغ میں کوئی اختلال واقع ہوا، جو آگ لگ جانے کا موجب ہوا تو یہ مذہبی تکلیف کی سزا ہے۔ کل ان تمام اصناف تکالیف کو ماننا ہے، لیکن ان کو وہ خارجی تکالیف کے نام سے تعبیر کرتا ہے، اور دوسری اصولی قسم ضمیری یا باطنی تکالیف کہ

۱۰ اصول اخلاق و قانون سائنسی" باب ۳۔

کہ اس صورت میں "تکلیف" قطعاً نہیں ہے، کیونکہ یہ کسی خاص کردار کا نتیجہ نہیں، لہذا یہ کسی خاص ذریعہ اعتراض کا باعث نہیں بن سکتا۔



قرار دیتا ہے، یعنی وہ الم و لذت جو اخلاقی احساس سے پیدا ہوتا ہے اس کے علاوہ باقی تکالیف بڑی حد تک دراصل تکلیف طبعی کی تحت میں داخل ہیں۔ خود جہنم بھی کہتا ہے، کہ ان تکالیف اربعہ میں سیاسی و اخلاقی تکلیف کی بنیاد تمام تر طبعی تکلیف پر ہے، نیز مذہبی تکلیف بھی جہاں تک اس زندگی کا تعلق ہے طبعی ہی تکلیف پر مبنی ہے۔ طبیعی تکلیف (یعنی وہ لذت و الم جو اس سے متعلق ہیں، اصناف ثلاثہ میں سے کسی کی شرکت کے بغیر مستقلاً اپنا عمل کر سکتی ہے۔ بخلاف ان تینوں کے کہ بلا تکلیف طبعی کی وساطت کے ان کا عمل ناممکن ہے۔ یہ الفاظ دیگر یوں کہو، کہ قوائے فطرت اپنا عمل بذات خود کر سکتے ہیں، لیکن محیط ریٹ یا عام انسان بلا واسطہ فطرت عمل نہیں کر سکتے، بلکہ صورت زیر بحث میں خدا کے متعلق بھی یہی فرض کیا گیا ہے، کہ وہ قوائے فطرت کی وساطت کے بغیر نہیں عمل کرتا ہے، بخلاف اس کے کل جس چیز کو "باطنی" تکلیف کہتا ہے وہ طبعی احوال پر مبنی نہیں ہے، بلکہ ایک خاص نفسی یا ذہنی شے ہے۔ گو اس میں شبہ نہیں، کہ اگر "باطنی" تکلیف نشہ و سہا پر مارجی ماحول کا، جس میں ہم رہتے ہیں، ضرور اثر پڑتا ہے۔

گو کل اس تکلیف کو ایک جدا گانہ "باطنی" تکلیف قرار دیتا ہے، لیکن ایک معنی کر کے یہ بھی اسی طرح کی خارجی تکلیف جس طرح کی بقیہ تکالیف ہیں۔ ایک حیثیت سے تمام اصناف تکالیف کو باطنی کہا جاسکتا ہے، اسلئے کہ سب موجودہ یا آئندہ کے ذہنی احساس الم کو مستلزم ہوتی ہیں۔ دوسری حیثیت سے سب کو خارجی کہا جاسکتا ہے، اس لئے کہ یہ الم کسی نہ کسی بیرونی قانون سے وابستہ ہوتا ہے، جسکو

۱۰ "اقابیت" باب ۱۰ صفحہ ۱۰۰۔

۱۱ اصول اخلاق و قانون سائری "ذبت ص ۱۰۰۔

۱۲ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اخلاقی تکلیف کی صورت بعض اوقات محض اظہار رائے کی ہوتی ہے۔ مثلاً اگر تکلیف کی ایک قوی ترین صورت لوگوں کی مخالفت رائے کا خوف ہے۔ لیکن جہنم کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اظہار رائے ہی تو قوائے فطرت ہی کے واسطے سے واقع ہوتا ہے، یعنی آواز یا رکشہ کے ٹو جات کے ذریعے سے۔

خود ہماری ذات کا قانون نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن اگر ضمیر کو خود ہماری ذات کا قانون سمجھ لیا جائے تو پھر اس کی نوعیت محض تکلیف کی نہیں رہ جاتی، بلکہ یہ حقیقی معنی میں اقتدار اخلاق بن جاتا ہے۔ چنانچہ بشپ بٹلر کہہ ہی خیال ہے۔

۴۔ اقتدار ضمیر۔ | قتل کے نقطہ سے ضمیر کی ساری قوت، صرف اس کی غلش واذیت

کے اندر محدود ہے۔ لیکن وجدانیہ کے نزدیک ضمیر غلش واذیت سے ایک بالکل جداگانہ و مستقل اقتدار رکھتا ہے۔ اس بارے میں بٹلر کا مسلک خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے۔ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، وہ فطرت انسانی کو ایک ایسا نظام قرار دیتا ہے، جس میں سب سے بالا و برترین اقتدار ضمیر کو حاصل ہے۔ وہ اصول جس سے ہم خود اپنے ال پی مزاج اور اپنے افعال کا محاسبہ کی انکی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا حکم لگاتے ہیں، وہ محض کسی موثر شئی کا نام نہیں ہے، (نفس ناشر تو ہر جذبہ اربادنی سے ادنیٰ اشتہا میں بھی پائی جاتی ہے، بلکہ وہ ایک ایسی فاسق و بالادست شئی ہے، جس کی حقیقت ہی یہ ہے، کہ وہ باقی تمام جذبات و قوائے نفس پر فوقیت و علو کا حق رکھتی ہے، یعنی ہدایت و رہنمائی کا مفہوم شامل کئے بغیر ہم ضمیر کا تصور ہی نہیں قائم کر سکتے۔ یہ مفہوم اس کی ماہیت کا جزو ہے، اور اس کا عالم و رہنما ہونا فطرت بشری کا عین اقتضا ہے۔ اگر ضمیر کو حق کی طرح قوت اور اقتدار کی طرح طاقت بھی حاصل ہوتی، تو یہ دنیا کا علی الاطلاق حکمراں ہوتا، پھر وہ دوسری جگہ لکھتا ہے، "لیکن یہ مان لینے کے بعد بھی کہ صواب شناسی کا قانون، خود انسان

لے تکلیف، "کا ایک نہایت عمدہ بیان ہم کو توکر کی" *Progressive morality.*

اخلاقی راقیہ۔ باب ۳۹۱ میں ملے گا۔ مقابلہ کے لئے دیکھو سبک کی "منابع اخلاقیات" کتاب ۱۰ باب ۵ اور آخری باب، اور میور ہڈ کی "منابع اخلاقیات" کتاب ۱۰ باب ۵ میں یہ خیال رکھنا چاہئے کہ اصطلاحات کے استعمال میں کامل یکسانی نہیں رہی ہے۔ منہج کی تکلیف سیاسی کے معنی بعض اوقات تکلیف قانونی کے لئے گئے ہیں، اور اس کی تکلیف اخلاقی کے معنی اکثر تکلیف اجتماعی کے لئے جاتے ہیں۔ دوسری طرف اخلاقی تکلیف آل کی تکلیف باطنی کے لئے مخصوص ہے۔ یہ استعمال منہج کے استعمال پر قابل ترجیح معلوم ہوتا ہے۔



کے اندر موجود ہے، یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ اس کی پابندی کے لئے ہمارے اوپر کیا زور ہے؟ میرا جواب یہ ہے، کہ یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ انسان فطرۃً خود اپنے لئے قانون ہے، جس کے لئے اس قانون کی ایجابی تکالیف پر ایک بحث کی ضرورت نہیں۔ سزا و جزا خود اسی قانون کے ساتھ ملحق و وابستہ ہے۔ اس قانون کی پابندی کا زور تمہارے اوپر یہی ہے، کہ یہ تمہاری ہی فطرت کا قانون ہے۔ خود یہ امر کہ تمہارا ضمیر کسی فعل کو پسند کرتا اور اس کی صحت کی شہادت دیتا ہے، بس یہی اس پر عمل کرنے والی قوت ہے۔ ضمیر ہم کو صرف راستہ دکھلانے پر بس نہیں کرتا، بلکہ اس راستہ پر چلانے کی بھی قوت اپنے ساتھ ہی رکھتا ہے۔

لیکن اگر ہم اقتدار ضمیر کی نوعیت و حقیقت کو متعین طور سے جاننا چاہیں تو بلا حوالہ غایت اس کی واضح توجیہ ناممکن ہے۔ خود بلکہ بھی اقتدار ضمیر کی توجیہ کے لئے اس کا موازنہ "عقلی محبت نفس" سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فرض کرو، کہ ایک جانور جو اس کی بنا پر دام میں گرفتار ہو جاتا ہے، جو اس کی ہلاکت کا باعث ہوتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ اس نے اپنی اشتہا کے پورا کرنے کے لئے اپنے بیسی میلان پر عمل کیا، جو اس کے اقتضائے فطرت کے بالکل مطابق یعنی ایک فطری عمل ہے۔ لیکن فرض کرو کہ جانور کے بجائے کوئی انسان اندیشہ ہلاکت کے باوجود، محض کسی فوری خواہش کی تشفی کے لئے اپنے کو اس ہلاکت میں ڈال دیتا ہے، تو اس صورت میں اس نے بھی جانور کی طرح اپنی موجودہ فوری ترین خواہش پر عمل کیا۔ مگر انسان کے اس حریصانہ فعل اور اس کی انسانی عقلی ہم فطرت میں ویسی ہی نامناسبیت ہے جیسی کہ کسی بے ہنگم و ناقص سب مناعی میں ہوتی ہے۔ اس نامناسبیت یا ناموزونی کا نشانہ نفس یہ فعل یا اس کے نتائج نہیں ہیں، بلکہ عامل کی فطرت کا اس کے منافی ہونا ہے۔ اور چونکہ اس قسم کا فعل انسانی فطرت کے لئے طوعاً ناموزون ہے، اس لئے اپنے صحیح معنی میں غیر فطری ہے کیونکہ غیر فطری ہونے کے معنی ناموزون و ناقص سب ہی ہونے کے ہیں غرض اس طرح خود ضمیر کی حقیقت کا لحاظ کے بغیر ہم اپنے نفس یا باطن کے ایک اصول کی دوسرے اصول پر فوقیت کا تصور کر سکتے ہیں، اور نظر آتا ہے کہ یہ فطری فوقیت قوت و سب کے نفسی مراتب سے بالکل بیگانہ شے ہے۔ اس

اقتباس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے، کہ عقلی محبت نفس کے اندر جس اقتدار کی موجودگی کا دعویٰ کیا گیا ہے، اُس کی بنیاد تخیل غایت پر ہے۔ محض وحشی جانوروں کی طرح جبلت و اشتہا کی اطاعت ہمارے لئے اسی بنا پر ایک خیرِ خطری عمل ہے، کہ ہم اپنے سامنے متعین مقاصد و غایات رکھتے ہیں، اور ان اسباب و وسائل سے آگاہ ہیں جن سے اُن مقاصد کے حصول کی توقع کی جاسکتی ہے۔ لہذا جب اقتدارِ ضمیر کی یہ نوعیت ہے، تو پھر یہ کسی اندہی قوت کا اقتدار ہرگز نہیں بلکہ خود عقل کا اقتدار ہے۔ لیکن کینٹ کے ہاں یہ پوری وضاحت کے ساتھ موجود ہے۔

۷۔ **اقتدارِ عقل**۔ کینٹ اس بات کا نہایت ہی واضح طور پر قائل ہے، کہ اخلاقی

زندگی میں آخری اقتدار صرف عقل کو حاصل ہے، دورِ جدید کے تصور یہ بھی اس باب میں کینٹ ہی کے پیرو ہیں۔ لیکن حقیقت امر یہ ہے، کہ یونانی اخلاقیین بھی تقریباً سب کے سب اقتدارِ عقلی ہی کے قائل تھے، خصوصاً سقراط، فلاطون، ارسطو، اور رواقیہ۔ البتہ ان لوگوں کا بیان کینٹ کے برابر واضح نہیں ہے۔ نیز دورِ جدید میں کینٹ سے پہلے اتباعِ ڈیکارٹ اور بعض گریز مضمین کا بھی یہی سلک رہا ہے۔ اور فی زمانہ، تو کہنا چاہیے، کہ یہ ایک متفق علیہ مسئلہ بن گیا ہے، کہ اخلاقی زندگی کے لئے اگر کوئی اقتدار ہے، تو وہ فقط عقل ہی کا ہے۔ حتیٰ کہ افادیت تک کی جو تعبیر سبجک، و گزنجی وغیرہ نے کی ہے وہ بھی اسی خیال پر مشتمل ہے۔ اس زمانہ میں جو مذہب، اس عام خیال کے مخالف ہے، وہ صرف حیاتی ارتقا کا مذہب ہے اور یہ ایک ایسا استثنا ہے، جو قاعدہ کی کلیت کا ثبوت ہے، کیونکہ اس فرقہ کے لوگ علی العموم سرے سے اس کے منکر ہیں، کہ اخلاقی زندگی کے لئے کوئی انتہائی اقتدار ممکن ہے۔ اُن کے نزدیک اخلاق صرف ایک طبعی قوت ہے جس کو ارتقاء کے انواع کا عمل متغیر یا سرے سے فنا کر دے سکتا ہے مثلاً سیلِ انحول اخلاق کو سوا و اعظم کا محض ایک ارادہ قرار دیتا ہے۔ جس کو تمام تر ”ہے“ سے تعلق ہے، نہ کہ ”چاہئے“ یا ”پڑے گا“ سے اقتدارِ عقل کے نظریہ کا حقیقی مد مقابل اسی نظریہ کو سمجھنا چاہیے۔



## ۴۔ اقتدار اخلاق کی مطلقیت۔

ایک دھوکا یہ ہو سکتا ہے، کہ جس قدر معیار اخلاق کی لطافت و اخلاقیات زیادہ بڑھتی جاتی ہے، اسی قدر اسکی مطلقیت گھٹتی جاتی ہے۔ چند منقبط و تحریری قواعد، چاہے، وہ حکومت کے ہون یا مذہب کے، خصوصاً جب ان کی تکلیف کسی سنگین سزا، مثلاً قید، پھانسی یا دوزخ کے خوف کے ساتھ دیجائے، تو ان کا اقتدار زیادہ قوی و قطعی نظر آتا ہے۔ اسی لئے جو مصنفین اصول اخلاق پر عمل درآمد کرنا چاہتے ہیں، مثلاً کارلائل، وہ ان کو اذکار الہیہ کی صورت میں پیش کرتے ہیں، اور انکی نافرمانی کی سزائوں پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں اس قسم کے قوانین کے مقابلہ میں یہ ہدایت کی جو چیز معقول ہے، اس کو محض معقولیت کی بنا پر کرنا چاہئے کمزور و غیر موثر معلوم ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ کینٹ کے حکم اخلاقی میں بھی کوئی خوف و دہشت نہیں ہے، اس لئے کہ منہر کی غلش و اذیت کو دبایا جاسکتا ہے۔ اور ہم نے اس کتاب میں نہایت و مقصد کا جو تخیل پیش کیا ہے، وہ تو اور بھی ضعیف نظر آتا ہے۔ عالم عقلی کا حصول و تحقق نہایت ہی دور کی چیز معلوم ہوتی ہے، اور اگر ہم اس کے حصول سے قاصر رہیں، تو براہ راست کسی سزا کا سامنا نہیں نظر آتا، نہ ورنہ کا خوف ہے، نہ دوزخ کا ڈر، نہ جہنم و جان یا مال و اسباب کے کسی سخت نقصان کا اندیشہ۔ چہ آخر اس معیار کا اقتدار کیا رہا؟

لیکن یہ شخص معیار کے معنی صحیح طور سے سمجھتا ہے، وہ غالباً اس قسم کی حجت نہ کرے گا جس مثالوں سے، امید ہے، کہ یہ حقیقت واضح و روشن ہو جائے گی، کہ اقتدار اخلاق اپنی تئیں کی انتہائی و باندہ ترین صورت میں، ابتدائی صورتوں سے کمزور نہیں بلکہ قوی تر ہوتا ہے۔ بھلا ہر یہ خیال ہو سکتا ہے، کہ جو بچہ استاد کے سامنے بیٹھ کر مصوری کے ابتدائی نقش کش کر پڑتا یا حروف تہجی کا طنائہ کہتا ہے، وہ زیادہ سخت و باؤ میں ہے، اور ایک مایہ مصور یا شاعر کو اس کے مقابلہ میں نامحدود آزادی حاصل ہے۔ لیکن کیا واقعتاً بھی ایسا ہی ہے؟ کیا استاد کی ڈانٹ ڈپٹ اس و باؤ کے مقابلہ میں کچھ بھی وزن رکھتی ہے جو مصور یا شاعر پر اس بات کا ہوتا ہے، کہ اسکے کمال صنعت میں کوئی عیب نہ پیدا ہونے پائے۔ اس میں شبہ نہیں، البتہ کو آغاز تعلیم میں جس قاعدہ کی پابندی کرنا پڑتی ہے، وہ صاف و متعین ہوتا ہے اور اس کی سزا و جزا بھی بندھی ہوئی ہوتی ہے۔ بخلاف اسکے کمال صناعتی کی تعریف و تحمید

باب

قریباً محال ہے، اور بہت ممکن ہے، کہ ایک صنّاع کو اپنی صنعت میں کامیابی سے بولند  
 لیتی ہے، یا ناکامی سے جو الم نہینچتا ہے، اس کے سوا کوئی اور جزا و سزا نہ ہو۔ پھر بھی یہ قطعی  
 ہے کہ ایک استاد صنّاع بمقابلہ طفل نوآموز کے اپنے کو زیادہ سخت پابندی میں پاتا ہے۔  
 اسی طرح ایک محب وطن سپاہی کا فرض اس کے لئے صاف و واضح ہے، کہ اسکو اپنے افسر  
 کے حکم پر چلنا یا مرنّا ہے۔ بخلاف اس کے محب وطن مدبّر یا صاحب سیاست کا فرض  
 بہت زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ اس کو گرد و پیش کے تمام حالات و مشکلات سامنے  
 رکھکر یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے، کہ کونسی راہ فلاح وطن کے لئے سب سے بہتر ہوگی، اور  
 بارہا ایسا ہوتا ہے، کہ کوئی صاف راہ نہیں نظر آتی۔ باہر ہر کونسی سپاہی محب وطن مدبّر و مہولی  
 سپاہی سے کم اپنے کو حفاظت وطن کا پابند نہیں محسوس کرتا۔ بلکہ اس کو اپنے رد و برو جو  
 عظیم الشان عواقب نظر آتے ہیں اور اسکے دباؤ کو اور زیادہ بوجھل کر دیتے ہیں۔  
 یہی حال ہر کردار کا ہے۔ جس قدر زیادہ ہم اخلاقی ترقی میں آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی  
 قدر کوئی ایک ایسا قانون بتلانا دشوار ہوتا جاتا ہے جو اپنا دباؤ یا اقتدار اپنے ساتھ رکھتا ہو  
 اور جو علی الاطلاق ہرکو یہ حکم دے سکتا ہو، کہ تم کو ایسا کرنا پڑیگا۔ بلکہ اس کے بجائے ہوتا ہے  
 کہ روز بروز ہمارے سامنے ایک عام اصول آتا جاتا ہے کہ جو کام تمکو بہترین نظر آئے، وہ  
 کرنا چاہئے۔ باقی رہا یہ امر کہ بہترین کام کیا ہے، تو اس میں اپنی خارجی صورت، بلکہ باطنی  
 حقیقت کے لحاظ سے بھی بدلنے والے حالات کے ساتھ ساتھ تغیر و تبدل واقع ہوتا رہتا  
 ہے، لیکن اس سے معیار اخلاق کی مطابقت میں کوئی فرق نہیں پڑتا، یہ ہر حال میں صحیح رہتا  
 ہے، کہ اختیار صاحب نتائج کی پروا کئے بغیر ہم پر واجب ہے، کہ یہ ممکن ہے کہ کسی وقت ہمیں  
 کے ساتھ یہ نہ بتایا جاسکے، کہ اس موقع پر صاحب کیا ہے۔ اصل یہ ہے کہ جب ہم یہ سمجھ لیں  
 کہ قانون اخلاق خود ہمارے اندر ہے، تو لازمی طور پر اس کا دباؤ اور اقتدار بہت ایک  
 خارجی قوت کے بھت زیادہ ہوگا۔

لیکن اتنا ضرور ہے، کہ اصول اخلاق جس قدر ملکی و مذہبی قوانین یا ہمارے تفسیر کی  
 متعین آواز کی سرحد سے نکلتے جاتے ہیں، اسی قدر ان کے عملی مصداق کو زیادہ وضوح  
 کے ساتھ جاننے کی اہمیت بڑھتی جاتی ہے۔ اور محض چند کلیات ہماری رہنمائی کیلئے  
 کافی نہیں رہتے۔ یہی صورت ان اکثر علوم کی ترقی میں پیش آتی ہے، جنکو خصوصیت کے



ساتھ انسان سے تعلق ہے۔ مثلاً اقتصادیات کو تو کہ اس کی علمی حیثیت کا آغاز چند سادہ "توانین" سے ہوا، اور یہ پھر تدریج آگے چل کر معلوم ہوا، کہ حقیقت میں جس شے کی ضرورت ہے، وہ نظام اقتصادی کے عملی واقعات کا مطالعہ ہے۔ علم اخلاق کو اپنے نشوونما کے نسبتاً ابتدائی ہی دور میں ایک بڑی حد تک ارسطو نے صحیح اصول پر قائم کر دیا تھا۔ لیکن اُس کے قبل اور بعد کے لوگوں نے برابر اپنی کوششیں معیار اخلاق کی سچا تجربہ پر صرف کیں۔ ہیگل اور حال کے ارتقائیہ کی اصلی اہمیت یہی ہے، کہ انھوں نے ہم کو پھر ارسطو کے عملی نقطہ نظر پر پہنچا دیا ہے۔ آگے کتاب سوم میں کسی حد تک یہ دکھلانے کی کوشش کی جائے گی، کہ یہ نقطہ نظر بعض زیادہ اہم مسائل اخلاق کی بحث کے لئے کس قدر قیمتی ہے۔ لیکن قبل اسکے کہ ہم عملی حیات اخلاق کی بحث کو چھیڑیں، نظری و عملی اخلاق میں باہم جو تعلق ہے اُس کے عام سوال پر غور کر لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ معیار اخلاق کی حقیقت و نوعیت کے مختلف نظریات کی بنا پر اسکے مفہوم حل میں کافی تغیر ہو جاتا ہے۔ لہذا یہاں پہلے ایک باب میں اس موضوع کو صاف کر لینا بہتر ہو گا۔

## باب ہشتم

### نظریہ اخلاق کا عمل سے تعلق

۱۔ مختلف خیالات | جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، نظریہ اخلاق کو نوع انسان کی عملی زندگی سے جو تعلق ہے، اُس کے بارے میں لوگوں کے مختلف خیالات ہیں۔ بعضوں کے نزدیک اخلاق قیامت کی غایت تمام تر عمل ہے۔ بعض اُس کو محض ایک نظری علم سمجھتے ہیں، جس کو براہ راست عملی زندگی سے اتنا ہی کم سروکار ہے، جتنا کہ علم ہیئت، علم کیمیا یا مابعد الطبیعات کو ہے۔ اور بعض بین بین کی راہ اختیار کرتے ہیں، جو گواس کے قائل ہیں، کہ براہ راست اس کا مقصد عمل نہیں ہے، تاہم یہ مانتے ہیں کہ چونکہ نظریہ اخلاق ہماری زندگی کے نصب العین پر روشنی ڈالتا ہے، اس لئے بالواسطہ اس کو

عمل سے نہایت اہم تعلق ہے۔ جو گروہ اخلاقیات پر براہ راست عمل حیثیت سے بحث کرتا ہے، اُس میں عہد فلاطون تک کے تقریباً تمام متقدمین اہل فکر، اُس کے بعد رواقیہ و لذتہ (قرون وسطی کے کارستانی اور دور جدید کے، اکثر افادہ، خصوصاً بنتھم، اور یہ حیثیت مجموعی ہر برٹ اسپنسر کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ اخلاقیات کے متعلق عام لوگوں کا جو خیال ہے، وہ بھی یہی ہے کہ یہ ایک عملی علم ہے۔ اکثر آدمی اخلاق کے ایک معلم سے یہی توقع رکھتے ہیں، کہ وہ حکویر بتائے گا، کہ کیا کرنا چاہئے۔ اخلاق قمار بازی، اخلاق مباحثہ وغیرہ کے فغروں سے علی العنوم یہی سمجھا جاتا ہے، کہ ان مختلف شعبہ ہائے عمل کے لئے صحیح طریق عمل کیا ہے اخلاقیات پر خالص قطری حیثیت سے بحث کا فائدہ کسی حد تک اسپنسر نا کو قرار دیا جاسکتا ہے، جس نے اخلاق کو ہندسہ کے قالب میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔ حال کے بعض مصنفین نے بھی اسی خیال کو اختیار کیا ہے، گو کسی قدر مختلف مفاہیم میں بھی۔ ان میں ڈاکٹر سیمیل، مسٹر برٹلی کی مسٹر بیسنگٹ

۷ Casuists. کے لئے کوئی نقطہ نہیں بننا، اسلئے سوفسطائیہ، (جوا. Sophists) کا معرب ہے، کی طرح اس کی گویا تیرپ کر لی ہے۔ سوفسطائیت کی طرح یہ نقطہ بھی اکثر مذہب میں مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ دیکھو آگے کتاب ۴، باب ۲۔ فصل ۹۔ م

۸ اردو میں ایسے موقع پر "آداب" کا لفظ زیادہ تر مستعمل ہے مثلاً "آداب مناظرہ" کلام سے سیمیل کے خیالات کے لئے خصہ صیت کے ساتھ اسکی کتاب (Einleitung in die Moraliwissenschaft) دیکھنی چاہئے جلد اول صفر ۱ اور جلد دوم صفر ۴۰۰۔ وغیرہ برٹلی نے اس شلہ پر نہایت پر زور بحث اپنی کتاب "مباحث اخلاقیات" Ethical studies "مبادی منطق" Principles of Logic میں کی ہے۔ دیکھو علی الترتیب مکتبہ دارالعلوم

برٹلی کے بیانات کی تنقید کے لئے ڈاکٹر راشد اہل کی "نظریہ خیر و شر" Theory of good & evil کتاب سوم باب ۵ اور زمین الاقوامی جوید اخلاقیات "جلد ۱ نمبر ۱، جلد ۲ نمبر ۱ کا حوالہ دیا جاسکتا ہے لیکن غالب خیال یہ ہے، کہ برٹلی کا اصلی مقصد اُس انتہا پسند مزق کی پر زور تردید تھی جو دعوی ہے کہ اخلاقیات کا کام براہ راست عمل کی رہنمائی ہے ورنہ حقیقت وہ اس دوری انتہا کا قائل نہیں معلوم ہوتا، جس پر "مباحث اخلاقیات" وغیرہ میں زور دیا ہے۔ البتہ بیسنگٹ کی تحریر میں





ذوق کی توضیح و تشریح کرتا ہے اس کا اثر براہ راست عملی زندگی پر بہت کم ہوگا۔ یہی حال اخلاق کے اکثر وجدانی نظریات کا ہے، کہ ان کو قبول کر لینے کے بعد اخلاقیات کو عملی زندگی سے بڑے نام ہی واسطہ رہ جاتا ہے۔ اگر خیر و شر کا علم حکو جہاں احساس یا اس طرح کی کسی اور باطنی بصیرت سے حاصل ہو جاتا ہے، تو اس بصیرت کی نظری بحث سے کسی ایسی نئی شے پر روشنی نہیں پڑ سکتی، جو پہلے ہی سے انسانی عمل میں داخل ہو۔ بنیاد کینٹ کے سے عقلی نظریہ کے کہ اُس میں عملی رہنمائی کی زیادہ گنجائش و صلاحیت ہے۔ اس لئے کہ گو اس قسم کے عقلی اصول بھی بالقوہ انسانی شعور میں داخل ہوئے ہیں، لیکن قوت سے فعل یا خفا سے ظہور میں لانے پر، وہ بہت زیادہ واضح ہو جاتے ہیں، جس کی وجہ سے عمل پلان کا کافی اثر پڑتا ہے۔ باقی جس نظریہ کا مرجع براہ راست عمل ہے، وہ نظریہ افادیت ہے۔ اس کی رو سے زندگی کی ایک خاص بندہ ہی ہوئی غایت ہے (یعنی بڑی سے بڑی تہہ او کی بڑی سے بڑی مسرت) جو انسان کے معمولی اعمال و افعال میں نہایت ہی دہندہ طور سے، اُس کے پیش نظر ہوتی ہے، جس کی بدولت وہ غلط کاریوں کا شکار ہوتا رہتا ہے۔ لہذا اخلاقیات کا کام اس غایت کو روشنی میں لانا، اور اس کے حصول کے بہترین وسائل کا دریافت کرنا ہے۔ اخلاقیات کی یہ تعریف سقراط کے سے ہر اُس نظریہ پر بھی صادق آتی ہے، جو مسرت یا کسی اور ایسی ہی خاص متعین غایت (مراصل الفضائل) کا قائل ہے، جس کو انسان کے تمام اعمال و افعال کا مرجع ہونا چاہئے۔ سب سے آخری صورت نظریہ ارتقاء کی ہے، جس کو اگر ہم قبول کریں، تو قدرتی طور پر درمیانی راستہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص اس کا قائل ہو، کہ عمل ارتقاء ناگزیر شے ہے، اور بحث و تنقید کے لئے اس میں کوئی گنجائش نہیں، تو اس حالت میں اس نظریہ کو بھی عمل سے اُس سے زیادہ تعلق نہ ہوگا، جتنا کہ خالص وجدانیت کے نظریہ کو ہے۔ اگر حیات اخلاق کا انحصار تمام ترو جہان کے اہل قوانین یا فطرت کے ناگزیر عوامل اور قوتوں پر ہے، تو پھر علم اخلاقیات کا کام اس سے زیادہ کچھ نہیں رہ جاتا، کہ دور سے مٹا ہو کر وہ ان اہل قوانین و عوامل کا تماشہ دیکھے، اور داد و ستار سے چنانچہ بعض قائلین ارتقاء کا یہی خیال ہے۔ لیکن عملی العموم اس جماعت کا مسلک یہ ہے، کہ کم از کم اپنی اعلیٰ صورتوں میں عمل ارتقاء فکر ہی رہنمائی کے قابل ہوتا ہے، بلکہ



حقیقت میں نظریہ فکر ہی کی وسالت سے اس کا ظہور ہوتا ہے۔ لہذا گو یہ لوگ کسی ذات مجرورہ کو، اس کے عمل ارتقار سے کلیۃً قطع نظر کر کے، نہیں قبول کر سکتے، تاہم اس بحث کے لئے وہ بھی یقیناً تیار ہوں گے کہ خود ارتقار جس نصب العین کو مستلزم ہے۔ اس کے لحاظ سے عمل ارتقار کہاں جا رہا ہے۔ اور یہ بحث عملی زندگی پر کافی اثر ڈال سکتی ہے۔

لیکن مختلف نظریات کے متعلق مذکورہ بالا عام بیانات بس ایک سرسری ہی حد تک صحیح کہے جاسکتے ہیں۔ باقی زیادہ صحت بیانی کے لئے ذیل میں اہم ترین نظریات کی کسی قدر الگ الگ توضیح ضروری ہے۔

۳۔ نظریہ وجدانیہ | اس نظریہ کا مدعا یہ ہے، کہ ہر کونسا غور و فکر از خود یہ محسوس ہو جاتا ہے، کہ فلاں طریق عمل صائب اور فلاں غیر صائب ہے۔ اس خیال کے سخت ترین تبصیر کے معنی یہ ہونگے کہ انسان کو اس امر میں کوئی حقیقی شبہ کبھی واقع نہیں ہو سکتا، کہ بہترین راہ عمل کیا ہے۔ کیونکہ شبہ کی خطا کا خیال ایک وہم ہے، لہذا اصول اخلاق کی بحث و تحقیق بلکہ کسی ایسی سچائی تک نہیں پہنچا سکتی، جو پہلے سے نہ سام ہو، اور علم اخلاقیات کی نوعیت محض ایک ذہنی عیاشی کی رہ جاتی ہے۔ لیکن وجدانیہ نے اپنے خیال کی ایسی سخت تعبیر کو بھی اختیار نہیں کیا ہے۔ وہ علوی العہوم اس کے قائل ہیں کہ ایک مدت تک خمیر کی تربیت و تہذیب ہو سکتی ہے۔ بلکہ بعض اوقات ان لوگوں نے یہاں تک تسلیم کیا ہے، کہ وجدانی اصول اخلاق میں تعارض تک واقع ہو سکتا ہے۔ جس کے لئے غور و فکر کی احتیاج ہوتی ہے۔ غرض فرقہ وجدانیہ میں کارستانیست کہ کوئی نامعلوم شے نہیں ہے۔

نیز میں اوپر بیان کر آیا ہوں، کہ جو وجدانیہ عقلیت کے نسبت زیادہ قائل ہیں، وہ یعنی کٹر ورتھ اور کینٹ کے ہمنیال، گو وہ اخلاقیات کو لازماً زیادہ براہ راست، علی ملہ قرار دیں گے کیونکہ اس نقطہ نظر کی رو سے اصول اخلاق عقلی تحلیل کے قابل ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ خود کینٹ اخلاقیات کو اس معنی میں عمل نہیں قرار دیتا تھا۔ اس لئے کہ

گودہ اس امر کا قائل تھا، کہ حلم اطلاق کی عقلی تحلیل ہو سکتی ہے، تاہم اس کا بھی قائل تھا، کہ یہ حکم استقدر صاف و سادہ ہے، کہ ہر ذی عقل بلا عقلی تحلیل کے اس سے بے تکلف کام لے سکتا ہے۔ اور کینٹ ہی کا مقولہ ہے کہ ”ضمیر کی خطا کا خیال ایک وہم ہے“ اسی بنا پر کینٹ اس بات کا بھی قائل تھا، ”حقیقی معنی میں“ دراصل اخلاقی تعارض کبھی واقع ہی نہیں ہوتا، اور ”کارتائیت“ محض ایک جہل شئے ہے۔ تو انہی اخلاق بالکل قطعی اور اٹل ہوتے ہیں، جن میں کسی استثنائی گنجائش نہیں۔ اس لحاظ سے کینٹ تمام فرقہ و جدائیہ میں سب سے زیادہ سخت اور انتہا پسند ہے۔ لیکن عام طور سے یہ کہنا بہر حال صحیح ہے، کہ جو لوگ عقلی اصول کو معیار قرار دیتے ہیں، وہ عملی نقطہ نظر سے تحلیل عقلی کی اہمیت کے متغیر ہیں۔

۴۔ **نظریہ افادیت** | افادیت کی رو سے حیات اخلاق ایک خاص متعین غایت رکھتی ہے، یعنی حصول لذت، بلکہ زیادہ تعین کے ساتھ یوں کہو، کہ اس کی غایت تمام ذی حس مخلوقات کے لئے بڑی سے بڑی ممکن لذت کا حصول ہے۔ لہذا جس حد تک اس غایت اور اسکے وسائل حصول کی تحدید ہو سکتی ہے، اُس حد تک یہ معلوم کرنا ممکن ہو گا، کہ فلاں حالات کے اندر کونسی راہ عمل سب سے بہتر ہے۔ اور اس طرح اخلاقیات براہ راست ایک عملی علم بن جاتا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے، کہ افادیت کے نقطہ نظر سے بھی یہ خیال کافی ترمیم طلب ہے۔ کیونکہ خود افادیت اس کو مشکل ہی سے قبول کریں گے، کہ اخلاقیات کا کام نوع انسان کے لئے کسی اخلاق کی ایجاد ہے۔ اور مسلک افادیت کے کسی امام کی طرف بھی اس خیال کا منسوب کرنا یقیناً ناانصافی ہوگی۔ جان اسٹورٹ مل نے خصوصیت کے ساتھ اس غلط فہمی کو بچانے میں احتیاط برتی ہے۔ جیسا کہ اسکی اس تشیل سے ظاہر ہوتا ہے، کہ اخلاقی تجربہ کے نتائج ایک طرح کی حکمرانی تقویم ہیں، جو جہاں زانی میں کام دیتی ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ انسان کو اپنی زندگی میں مختلف طریق عمل کے نتائج کا تجربہ ہوتا رہا ہے، اور اب یہ تجربہ نوع انسان کی عام عقل و فہم کا جز ہو گیا ہے۔ جس میں فلسفہ اخلاق کا عالم اور عامی آدمی دونوں شریک ہیں۔ البتہ عوام کے فہم میں یہ تجربہ کم بہتر و مجمل حالت میں ہوتا ہے، اور فلسفی کو جیہ و تشریح کر کے اس کو پھیلائی شکل کی کوشش کرتا ہے۔ عوام سے جو لطیف فروق و امتیازات اور عید نتائج نظر ہوا ہو جائے،



فلسفی کی نگاہ ان کو دیکھ لیتی ہے، اور ان کے مطابق ترمیم و تصحیح کرتی رہتی ہے۔ لہذا غایت اخلاق پر غور و فکر سے عام احساس اخلاق میں کافی اصلاح و تغیر ممکن ہے۔

۵۔ نظریہ ارتقائیت افادیت کی مذکورہ بالا ترمیم و تعبیر کے بعد جہاں تک مذہب بحث مسئلہ کا تعلق ہے، افادیت کا خیال ارتقائیت کے خیال سے

چند اہم مختلف نہیں۔ ہوتا، کم از کم وہ ارتقائیت کے نزدیک سلسلہ ارتقا کا مرجع کوئی خاص غایت ہے۔ وہ فوٹو کی روشنی سے حیات اخلاق کی ایک متعین غایت ہے، گو غایت ارتقا کی تشکیل و تحدید نسبت زیادہ مشکل کام ہے۔ اور جس قدر زیادہ کوئی غایت مبہم و پیچیدہ ہوگی، اسی قدر اس کے حصول کے بہترین وسائل مشکوک و غیر یقینی ہوں گے۔ لیکن سائنس ہی نظریہ ارتقاء سے تجربہ ماضی کے اُن نتائج کے بارے میں جو ہمارے اندر قومی روایات و احساسات کی صورت میں پائے جاتے ہیں، زیادہ یقین و اعتماد پیدا ہو جاتا ہے، لہذا اصولاً افادیت کی نسبت ارتقائیت یہ ماننے کو کم طیار ہوں گے، کہ نظرو فکر کے ذریعہ سے اخلاق میں کوئی خاص اصلاح کرنا ممکن ہے۔ ارتقائیت میں یہ ہے

۱۔ دیکھو تاؤرہ و سن کی "مبادی اخلاق" (پرنسپل آف مائیس) حصہ اول صفحہ ۱۹۱ علیٰ غایت یقین کیلئے سب سے پہلے یہ ہے کہ تاریخ سے انکو ارتقا کا خیال پیدا ہوتا ہے اور نظر آتا ہے کہ رسوم و عوائد کا وجود کوئی ارتقائی شے نہیں ہے۔ یہ محض متغیرات کے اختراعات ہیں۔ بلکہ ان کا منشا انسان کے فطری میلانات ہیں، جن میں ظاہری احوال کی بنا پر ترمیم و اصلاح ہوتی رہتی ہے۔ اور جو شخص ان میں اصلاح و دیکھائی کرنا چاہتا ہے، اس کے لیے پہلے ان کا سمجھنا ضروری ہے، کیونکہ سمجھ لینے کے بعد وہ دوسری تیاری کے بغیر رائج خیالات و عادات میں ترمیم کی کوشش نہ کریگا۔ دوسری طرف ان حالات کا مطالعہ کرنے سے جن میں اخلاقی خیالات و قوانین پیدا ہوئے، اس سے زیادہ بہتر طریقہ سے معلوم ہو سکیگا کہ نئے انسان کی موجود صورت کے لیے وہ مناسب ہیں یا ان کی ضرورت ختم ہو چکی۔ غلط یہ کہ تاریخ ہیکو حاضر کے سمجھنے اور مستقبل کے بارے میں کسی حد تک پیش بینی کے قابل بنا دیتا ہے۔ اور اخلاقی معاشرت کی ماقلائد اصلاح کے لیے تاریخ کے فراہم کردہ معلومات کا جائزہ لیتا ہے۔ اس اقتباس سے ہم کو نظر آگیا ہوگا، کہ محتاط افادیت علی ارتقاء احدی از ترمیم و اصلاح کا مطالعہ ضروری سمجھتے ہیں۔

زیادہ مضر اسپتسر کا ذہن کچھ عملی نتائج کی طرف گیا ہے۔ لیکن اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ نتائج تجربہ کی اصلاح و ترمیم کو ممکن خیال کرتا ہے، بلکہ بات یہ ہے کہ اس کے نزدیک فطری حقوق وغیرہ کے متعلق تجربہ نے جو خاص خاص متعین احساسات یا وجدانات قائم کر دیے ہیں، انسان کی کج طبعی اکثر ان وجدانی حقائق سے غفلت کا باعث ہوتی ہے (جس کی اصلاح ممکن ہے۔ مگر اصل یہ ہے کہ اس بارے میں مجھ کو مضر اسپتسر کے خیالات میں باہم پورا توافق نہیں نظر آتا۔

دوسری طرف، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، فرقہ ارتقائیت میں ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو اس کے سرے سے قائل ہی نہیں کہ کوئی ایسی خاص غایت قرار دینا ممکن ہے، جو عمل ارتقاء کا مرجع بن سکے۔ ان کے نزدیک ارتقاء ایک تدریجی عمل ہے، جس کے سلسلہ میں اخلاقی اعمال و افعال کی مختلف صورتیں وجود پذیر ہوتی رہتی ہیں، لیکن اس عمل تدریج کی کوئی متعین آخری غایت بیان کرنا ممکن نہیں۔ جس حالت میں ہم اسکو پاتے ہیں، اسی حالت میں بلا چون و چرا قبول کر لینا پڑتا ہے۔ اخلاقی احکام و اعمال بھی اسی نامعلوم الغایت عمل تدریج و ارتقاء کی تحت میں داخل ہیں۔ اس نقطہ نظر کی روش سے اخلاقیات کا علم نفسیات و اجتماعیات کے وسیع تر علم کا صرف ایک جز رہ جاتا ہے جس کا کام محض تعبیر واقعات ہے۔ ڈاکٹر سیمیل کا خصوصیت کے ساتھ یہی خیال ہے، جس نے ان علماء اخلاق کو اخلاقیین و حد یہ کا لقب دیکر نفسی اڑائی سے۔ جو کسی اصول واحد کو حیات اخلاق کا رہنما قرار دینے کی سعی لا حاصل میں گرفتار ہیں۔ ارمان نام ہے تضاد قوتوں کی محض کشمکش کا، اور اس کشمکش سے جو نظام اخلاق وجود میں آتا ہے، اُس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ "سوا و اعظم" کے میلانات کا مظہر ہوتا ہے لیکن اخلاقیات کا یہ نظریہ دراصل اخلاقیات کے ناممکن ہونے کا نظریہ ہے۔ بہر حال کچھ اور ہو یا نہ ہو، لیکن اس خیال کی روش سے نظریہ اخلاق کی کوئی عملی حیثیت اسی طرح نہیں رہ جاتی، جس طرح کہ خالص وجدانیت کے نظریہ کی کوئی عملی حیثیت نہیں ہے۔ کسی علی الاطلاق قانون کو اخلاق کی بنیاد مان لینے کے بعد چاہے وہ قانون الہی ہو، یا قانون ضمیر یا قانون عقل یا نامعلوم الغایت کشمکش کا قانون، ایسے اصول رہنمائی کا امکان قطعاً خارج از بحث ہو جاتا ہے، جو کسی نصب العین پر مبنی ہوں۔



۴ نظریہ صورت | اب سب سے آخر میں ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ ارتقا ئیت تصویر

کے نظریہ کو عمل سے کیا تعلق ہے؟ تصویریت کی رو سے ارتقا کا جو مفہوم ہے، وہ حیاتی ارتقا کی بہ نسبت زیادہ کہلی ہوئی غالی نوعیت رکھتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ غایت اتنی پیچیدہ و پُر اشکال ہے، کہ اس کی کوئی تعریف و تحدید نہیں ہو سکتی۔ نوع انسان کی قابلیتوں اور صلاحیتوں کو قوت سے فعل میں لانا یا عالم عقلی کا تحقق وغیرہ گو اس غایت کی ایسی تعبیرات ہیں، جن کے معنی بظاہر بالکل متعین معلوم ہو سکتے ہیں، تاہم ان کی دلالت کسی ایسی محدود غایت پر قطعاً نہیں ہے، جس کے حصول کے لئے مقررہ وسائل اختیار کئے جاسکیں۔ اگر یہ ایک ایسی غایت نہوتی، کہ جبکہ اختیار پر انسان بالطبع اور تاگزیرانہ مجبور ہے، تو اس کو زبردستی ان پر عائد کرنے کی کوشش بیکار ہوتی۔ علاوہ بریں اس نظریہ کی رو سے چونکہ نصب العین کسی خارجی غایت کا نام نہیں ہے، بلکہ وہ انسان کی اصلی و باطنی فطرت کے ظہور و فطرت کا نام ہے، اس لئے قدرتی طور پر ہم یہ توقع کر سکتے ہیں، کہ یہ فطرت خود ہی تاریخ انسان کی پیچ کے ساتھ ساتھ اپنے کو ظاہر و نمایاں کرتی جاتی ہے۔ اگر یہ خیال صحیح ہے، تو حیات انسانی کے اس نصب العین کا علم اخلاقیات کی طرح، تقیسات و اجتماعیات کے دائرہ میں بھی داخل ہے۔ البتہ یہ فرق رہ جاتا ہے کہ ثانی الذکر کے زیر بحث دیگر واقعات میں سے یہ صرف ایک واقعہ ہوگا، بخلاف اسکے علمائے اخلاقیات کو تمام محض اسی ایک واقعہ سے بحث ہے۔ لہذا سب سے زیادہ، تصویریت کی رو سے یہ ماننا پڑے گا، کہ اخلاقیات کا کام دنیا کے لئے کسی جدید اخلاقیات کی وضع دینا یا وہ نہیں ہے۔ اگر یہ صحیح نہ ہوتا کہ "اخلاقیات فطرت اشیا میں داخل ہے"، تو نظر و فکر کوئی مقدمہ بھی اسکو داخل فطرت نہ بنا سکتی۔ تاہم اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ محقق اخلاقیات دنیا کو جس حال میں پاتا ہے، اسی حال میں قبول کر لیتا ہے۔ بلکہ وہ دنیا کو اس نصب العین کی روشنی میں دیکھتا ہے، جو اس کے اندر رقی کر رہا ہے۔ دنیا کی اگر ہم کسی خاص موقت حالت کو لیں، تو یہ کوئی ایسا جمود یا کل نہیں نظر آتی جس کو باہم متجانس و متوافق کہا جاسکے۔ بلکہ یہ ایک معرکہ گاہ اور ارتقائی عمل ہے جس میں ہر لمحہ اس کے اہرمن و ان یا نور و ظلمت میں جہیم جنگ جاری ہے۔

تصوریت کی رو سے محقق اخلاقیات اس جنگ کا محض بے تعلق تماشا کی نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس کے اندر نور کی ظلمت پر فتحیابی کی شہادت تلاش کرتا ہے۔ یہ فتح کس سمت سے حاصل ہوگی، اس کی پیشین گوئی کا وہ ذمہ نہیں سے سکتا۔ لیکن زندگی اور تاریخ کا مطالعہ کرنے وقت، خاندان و حکومت، افرادیت و اشتراکیت، قانون و حریت کی سرگ آرائی اور عبرتوں و یونانیوں کے نصب العین اختلافات میں وہ صرف یہ نہیں دیکھتا کہ فلاں وقت ان چیزوں کا رخ کدھر ہے، بلکہ وہ ان واقعات و کشاکش کا مدعا معلوم کرنا چاہتا ہے، یعنی ان کا اثر اس نصب العین کے تدبیری ظہور پر کیا پڑتا ہے جو خود ان کے اندر پنہاں ہے۔ غرض یہ مطالعہ یا تحقیق خالی تحقیق نہیں بلکہ تنقید بھی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اخلاقیات کے تصور میں نظریہ کے دو پہلو ہیں۔ ایک طرف تو یہ نوع انسان کے تجربہ کا لحاظ رکھتا ہے، اور دوسری طرف نصب العین کا۔ اول الذکر کے بغیر یہ بے معنی ہوگا۔ اور ثانی الذکر کے بغیر بے بصیرت۔ یہ حیثیت مجموعی جتنے مصنفین نے بھی اس نقطہ نظر کی رو سے بحث کی ہے، بہوں نے دو پہلوؤں پر نگاہ رکھی ہے۔ البتہ بعضوں نے ایک پہلو پر زیادہ زور دیا ہے، اور بعضوں نے دوسرے پر۔ ان دو مسلکوں کی بہترین مثال فلاطون اور ارسطو ہیں۔ کم از کم بظاہر ہی معلوم ہوتا ہے کہ فلاطون کی توجہ تمام تر نصب العین جمہوریت و معاشرت کی تعمیر پر مقصور ہے، اور انسانی نشوونما کے عملی و تجربی واقعات پر اس کی برائے نام ہی نظر ہے۔ بخلاف اس کے ارسطو کی نسبت خیال ہوتا ہے کہ اس نے نصب العین سے قطع نظر کیا ہے، اور اسکی توجہ کا مرکز زیادہ تر وہی فضائل و عوائد ہیں، جنکا اس کو یونانیوں کی معاشرت میں عملاً تجربہ ہوتا تھا۔ موجودہ دور میں ہیکل ایسا شخص ہے، جس کے متعلق وہ نوع کی غلط فہمیاں لوگوں کو واقع ہوئی ہیں۔ بعض تو اسکو ان انقلابیہ کا ابوالا با خیال کہتے ہیں، جو بلا لحاظ خارجی و اخلاقی تجربی نتائج سے ہیکل نہ اپنی "تاریخ فلسفہ" اور "فلسفہ صواب" (فلاسفی آف رائٹ) میں اس امر کو چھپی طرح وضع کیا ہے کہ فلاطون محض خوابہ خیال کا آدمی نہ تھا، بلکہ اپنے زمانہ کی اخلاقی زندگی کو وہ صحیح مستند و مرجع سمجھتا تھا۔ یہ اشتراکیت اور عدمیہ پہلے ہیکل کو اپنے مسلک کا بانی قرار دینے کے نہایت شائق تھے۔ لیکن اب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیال نہیں رہا۔



کے سارے عالم کو اپنے اندر وہی شعور ہی سے پیدا کرتے ہیں، اور لیکن اس بنا پر اس کا مفک  
اڑاتے ہیں، کہ اُس نے دنیا کو علی حالہ جیسا پایا ویسا ہی قبول کر لیا ہے۔ لیکن اصل  
یہ ہے، کہ ان مختلف پہلوؤں کا تضاد محض سطحی و ظاہری ہے۔ اخلاقی تصویریت کا قائل دنیا  
کو سب سے اعلیٰ تصور کرتا ہے، لیکن ایسا اس لئے کرتا ہے کہ اس کے مدعا کو  
سب سے اعلیٰ اور اس سے اُس کا مقصد، دراصل تنقید ہوتی ہے۔ وہ اس پر چہ چہ ہونے  
والا ایک نصب العین پیدا کرتا ہے، لیکن یہ نصب العین ایسا ہوتا ہے، جو خود تجربہ  
کے نفس واقعات ہی میں داخل اور انہی سے مستحکم ہوتا ہے۔ غرض یہ کہ ظاہری  
تضاد و تباہی فی الواقع ایک حقیقی عینیت پر مبنی ہے۔ امدار سکو، فلاطون کا مخالف  
نہیں، بلکہ اس کا ترجمان ہے۔

۷۔ خلاصہ بحث | لہذا معلوم ہوا کہ عملی زندگی کے ساتھ اخلاقیات کے تعلق  
کے تین نظریہ ہیں :-

(۱) ایک تو یہ کہ اصولاً اس کو عمل سے کوئی واسطہ نہیں۔ یہ انتہا پسند و جدائیہ کا  
نہیں ہے، اور ان ارتقاۃ کا بجائے نزدیک عمل ارتقا کے اندر کسی غایت کا انکشاف  
نہیں ہو سکتا۔ نیز چند تصور یہ بھی شاید اسی خیال کی طرف گئے ہیں۔  
(۲) وہ سرائیکی یہ ہے کہ اخلاقیات براہ راست ایک عملی علم ہے۔ خصوصیت  
کے ساتھ توافا و یہ کا خیال ہے، لیکن ایک حد تک اس میں تمام وہ لوگ شریک  
ہیں، جن کے نزدیک نوع انسان کے لئے کوئی ایسی متعین غایت قرار دی جاسکتی  
ہے جسکو خود انسانی ترقی یا نشو و نما کا عمل مستلزم ہے۔

۳۔ ورنہ فیہیکل کی نسبت لکھا ہے، کہ اس کے سیاسی خیالات چمنستان علم میں نہیں، بلکہ غلامی کے  
گہر پرانے ہیں۔ "قریب قریب اسی معنی میں گیلے کو کہا جاتا تھا، کہ وہ ابن الوقت (موجودہ قوتوں کا دہشت)  
سے سیرنگل کے بارے میں یہ غلط فہمی زیادہ تر اس لئے پیدا ہوئی، کہ اس نے واقعی اور موجودہ کے فرق  
کو ملحوظ نہیں رکھا۔ وہ قائل تھا، کہ ہر واقعی شے عقل ہے، لیکن واقعی سے اس کی مراد وہ چیز نہیں تھی  
جو کسی وقت موجود ہو، بلکہ وہ اندرونی روح جو حرکت تاریخی کا مبدع ہے۔ اسی روح کو روشنی میں لانا  
نہایت کا کام ہے۔

(۳) تیسرا نظریہ یہ ہے، کہ اخلاقیات کا اصل کام اُس نصب العین کو پیش نظر رکھ کر حیات اخلاق کی تعبیر و توجیہ ہے، جس کو خود یہ حیات اخلاق مستزم ہے۔ سادھی تعبیر و توجیہ اس حیات کی تنقید بھی ہے۔

یہی تیسرا نظریہ ہے، جس کو ہم نے اس کتاب میں اختیار کیا ہے۔ اور اخلاقیات کو ہم نے جو معیاری نوعیت کا علم قرار دیا تھا، امید ہے، کہ اب اس کے معنی زیادہ بہتر طور سے سمجھ میں آگئے ہوں گے۔

۸۔ اخلاقیات اور منطق میں موازنہ

اس نقطہ نظر سے اگر منطق و اخلاقیات کے مابین ذرا موازنہ کر دیا جائے تو امید ہے، کہ میرا نشانہ کسی حد تک زیادہ واضح ہو جائیگا۔ ان دونوں علوم کے وجہ مماثلت کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔

اب یہ دیکھو، کہ جس طرح علمی زندگی کے ساتھ تعلق کے لحاظ سے اخلاقیات کے بارے میں مختلف نظریات قائم ہو سکتے ہیں، اسی طرح خاص خاص علوم کے ساتھ تعلق کے لحاظ سے منطق کی نسبت بھی مختلف نظریات قائم کرنا ممکن ہے۔ مثلاً منطق استقرائی کی نسبت کہا جاسکتا ہے، کہ اس کا کام خاص خاص علوم کے لئے ایسے قواعد وضع کرنا ہے، جو ان علوم کو اپنی اپنی تحقیقات میں مرئی نہ کہنے پائیں۔ یہ مل کا خیال ہے، جیسا کہ اس کے مقابل کا خیال اخلاقیات میں بھی اُسی کا ہے۔ یا پھر سیکل کی منطق کو، جس میں کیفیت، جوہر، علت وغیرہ تصورات کے باہمی تعلق سے اس طرح بحث ہوتی ہے، کہ گویا ان کو چارے تجربہ سے کوئی واسطہ نہیں تمام تر عقل و قیاس سے ماخوذ ہیں۔ منطق کا یہ نظریہ اخلاقیات کے اُس نظریہ کا مقابل ہے، جس کی رو سے اخلاقیات کا کام کسی نظام اخلاق کی ایجاد ہے۔ لیکن اب اکثر علمائے منطق اس امر کو تسلیم کریں گے کہ پہلے نام علوم خود ہی اپنے اپنے طریق تحقیق کو معلوم کرتے ہیں، اور جو تصورات کیفیت جوہر علت وغیرہ ان علوم میں مشتمل ہیں، یہ اگر زہا ہمارے تجربہ سے ماخوذ نہ ہوتے، تو ہم کبھی بھی ان کے علم تک نہیں پہنچ سکتے تھے۔ اسی طرح حیات اخلاق کا مواد بھی خود انسان تجربہ ہی کے سلسلہ میں پیدا ہوتا جاتا ہے، اور اپنے وجود کے لئے علم اخلاق کے وجود کا منتظر نہیں رہتا۔

یہاں سوال ہوتا ہے، کہ پھر کیا منطق کا محض یہ کام ہے، کہ جو تصورات و اصول،



مختلف علوم میں مستعمل ہیں، ان کو عملی حال پر قبول کر کے ترقیب دیدے۔ لیکن یہ خیال بھی درست نہیں۔ بلکہ منطق ان اصول و تصورات کے معنی و مدعا کا پتہ لگاتی اور ان کی صحت کی جانچ کرتی ہے۔ جس سے اپنے صحیح دائرہ میں ان کا استعمال حق بجانب ثابت ہوتا ہے، اور ساتھ ہی ان کے حدود کا بھی تعین ہو جاتا ہے۔ غرض منطق علوم کے لیے اصول و تصورات کا اختراع تو نہیں کرتی، لیکن ان میں جو استواری اور پائیداری پائی جاتی ہے، اُس کی روشنی میں ان کی تفتیح و تنقید یقیناً کرتی ہے یہی حل اخلاقیات کا بھی ہے، کہ وہ خاندان و حکومت، اور محبت و صداقت، کے تصورات یا تہ کی اور جائداد کے قوانین کا اختراع نہیں کرنا، نہ ان میں کسی رد و بدل کی کوشش کرتا ہے۔ یہ قوانین و تصورات تو خود عملی دنیا میں موجود ہوتے ہیں، علم اخلاقیات ان کو ارتقار انسانی کے اُس نصب العین کی روشنی میں جس کو یہ متفہم ہیں صرف سمجھنا چاہتا ہے۔ جس سے ان تصورات کے معنی و مدعا کا پتہ چلتا ہے اور ساتھ ہی ان کے حدود کا بھی تعین ہو جاتا ہے۔ عامی آدمی کو خاندان یا ملک و جائداد کا قانون ایک ازلی اور اہل قانون مسلم ہوتا ہوگا، اور اگر اُس کے دل میں ان قوانین کی طرف سے کچھ شک اندازی کی جائے، کہ ان کے پیچھے ایک تباہی ہے، اور یہ ہمیشہ سے اپنی اسی موجودہ صورت میں نہیں ہیں تو، اُس کا ذہن سخت اشکال میں چڑ جائے گا، اور سمجھے گا، کہ بس ان قوانین کی انسانی زندگی میں جو اہمیت تھی اُس کا خاتمہ ہو گیا۔ بظلمات اس کے محقق اخلاقیات ایک طرف ان کی اہمیت کو بھی سمجھتا ہے اور دوسری طرف ان کو ایک کل کے اجزاء کی حیثیت سے اپنی جگہ پر بھی قائم رکھ سکتا ہے۔ یہی تنقید و تفتیح ہے جس کی بنا پر علم اخلاقیات عملی قیمت رکھتا ہے۔

۹۔ اخلاقیات

بیانات بالا کے بعد اب اخلاقیات عملی کی بحث کا وقت آیا ہے۔ یہاں تک ہمارے مباحث خالص نظری تھے

جنی ان کا تعلق معیار یا نصب العین سے تھا۔ اخلاقیات

کی اکثر کتابیں اس تشریحی بحث سے آگے نہیں جاتیں۔ اور معیار کے متعلق ہم نے جو نظریہ اختیار کیا ہے، اگر اس کے سوا کوئی دوسرے نظریہ اختیار کرنے، تو ہمارا مقصد بھی بس نظری ہی بحث پر ختم ہو جاتا۔ مثلاً اگر ہم وجدانیت کے نظریہ کو اختیار

کرتے، تو اخلاقیات عملی کی بحث مشکل ہی سے پیدا ہو سکتی تھی۔ اسی طرح اگر اہم افادیت کے نظریہ کو اختیار کرتے، تو اسکو صرف مختلف جزئیات پر چسپان کر نیکی ضرورت پڑتی جو کتنا ہی دشوار کام کیوں نہ ہو، تاہم، افادیت کا اصل کلی اصول استعدائیت تھا، کہ اس کے استعمال دینی جزئیات پر چسپان کرنے کی بحث سے ہم باسانی قطع نظر کر سکتے تھے۔ لیکن جو شخص ارتقائیت کو اختیار کرتا ہے، وہ اگر نصب العین کی روشنی میں واقعات ارتقا کی عملی توجیہ نہیں کرتا، تو یقیناً ایک بے معنی بات ہوگی۔ اسی لئے منصفین ارتقائیت کے ہاں اس بحث کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ مثلاً ارسطو کو تو، کہہ سنے اپنی کتاب اخلاقیات میں خامی یا معیبت کے ساتھ شہریوں کی عملی زندگی کا نقشہ کینچا ہے۔ اور پھر اپنی کتاب "سیکسیات" میں حکومت و تعلیم کے مباحث سے اس مجموعہ کے تمام بابوں کی ہے۔ یہی حال ہیگل کا ہے، جس کی اخلاقیات میں اصلی تصنیف "فلسفۂ ذہان" تمام تر اخلاق کی عملی ہی زندگی سے تعلق ہے۔

اخلاقیات کے عملی پہلو کی بحث میں، دو غلط فہمیوں سے خبردار رہنا چاہیے، جنکی توضیح گواہ پر کافی حد تک ہو چکی ہے، تاہم ایک دفعہ ان کا اعادہ بہتر ہوگا۔

۱۔ یہ خیال ایک لمحہ کے لئے بھی ذہن میں نہ آنا چاہئے کہ کوئی ایسی کمیاب ہمارے پاس ہے، جس کے زور سے اخلاق کے عملی عناصر اس کے کلی اصول سے مستنبط کر لئے جاتے ہیں۔ کیونکہ اگر حیات اخلاق کی توجیہ کے ساتھ اس کا اختراع بھی علم اخلاقیات کا کام ہوتا، تو یہ نہایت ہی کٹھن مرحلہ ہو جاتا۔ لیکن خوش قسمتی سے با اخلاق انسان دنیا میں کتب اخلاق کی تصنیف سے پہلے موجود تھے، اور آج بھی جبکہ اس علم پر صد ہا کتابیں لکھی جا چکی ہیں، خدا اس بد بخت کی حالت پر رحم کرے، جو عمل اخلاق کے لئے ان کتابوں کا محتاج ہو۔ عملی اخلاق کو صرف اخلاقی زندگی بسر کرنے ہی سے ہم سیکھ سکتے ہیں، اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ نہیں ہے۔ پہلے اخلاقی زندگی وجود میں آگیتی ہے۔ تب علم اخلاقیات پیدا ہوتا، اور اس زندگی کی توجیہ کرتا ہے۔ البتہ اس میں شبہ نہیں کہ اخلاقیات توجیہ کے ساتھ تنقید کا بھی کام کرتا ہے، اور (ایک تنقید کردہ کتاب کی طرح) حیات اخلاق بھی تنقید و تنقید کے بعد وہ نہیں باقی رہ جاتی، جو پہلے تھی۔ تاہم اس وہم کو قطعاً ذہن سے دور رکھنا چاہئے، کہ ذیل کے ابواب میں کوئی انہی اخلاقی زندگی پیش کی جائیگی، علم طب کی



کتاب بھی ہموں نہیں سکھلاتی ہے کہ ناک کے بجائے کان سے سانس لینا چاہیے۔ پہلے ہم سانس لینا سیکھ لیتے ہیں پھر عضویات یا طبی تحقیقات کی باری آتی ہے اسی طرح پہلے ہم اخلاقی زندگی سیکھتے ہیں پھر علم اخلاقیات کی بنیاد پڑتی ہے اور یہ حیثیت مجموعی ہماری اخلاقی زندگی اور عمل نفس اخلاقیات و عضویات کے مطالعہ و تحقیق کے بعد بھی اسی حال پر قائم رہتا ہے جس پر پہلے تھا۔ یہ چیزیں ہموں کتابوں سے نہیں بلکہ عمل و تجربہ سے حاصل ہوتی ہیں۔ اگر یہ مثل صحیح ہے کہ ”چالیس برس کی عمر میں آدمی یا طبیب ہوتا ہے یا احمق“ تو یہ بھی قطعاً صحیح ہے کہ اس سے بھی کم عمر میں وہ یا تو اخلاق دان ہوتا ہے یا محض ابلہ۔ حیات اخلاق کی نظری تحلیل انسان کو صرف اتنا سکھلا سکتی ہے کہ جس چیز کو وہ پہلے سے کرتا چلا آتا ہے، اس کو اب ذرا زیادہ احتیاط و خبرداری سے کریگا۔ (۲) دوسری طرف غلط فہمی سے بھی ہوشیار رہنا چاہئے کہ حیات اخلاق کی بحث محض اجتماعیات کے نقطہ نظر پر مبنی ہے۔ اس لئے کہ اجتماعیات کے تعلم کے لئے بد اخلاقی کی زندگی بھی اتنی ہی دلچسپ ہوتی ہے جتنی کہ قبولِ سمیل کے اس سے زیادہ، جتنی کہ اخلاقی زندگی، اور واقعاتِ منزل کے ساتھ اس کو اسی قدر شغف ہوتا ہے جس قدر کہ واقعاتِ ترقی کے ساتھ۔ بخلاف اس کے ہم دینی اخلاقیات، زندگی کو صرف زندگی کے نصب العین کی، دشمنی میں دیکھتے ہیں۔ ہم کو اس سے بچنا نہیں کہ زندگی کیسی ”سہی“ بلکہ اس سے کہ کیسی ”ہونی چاہئے۔“ اسی لئے ہماری راہِ قدرہ جداگانہ ہے۔ ہمارا مقصود حیات اخلاق کے وہ تاریخی منازل بتانا نہیں ہوتا جتنے اس کو گذرنا پڑا ہے، بلکہ اس کے سب سے زیادہ پر معنی پہلوؤں کی توجیہ و تعبیر۔ اخلاقی نامی یہ جامع و مختلف بحث کی صورت میں تو شاید ہم ہیگل والی ترتیب اختیار کرتے لیکن اس کتاب میں چونکہ صرف اجمالی بحث کا موقع ہے اس لئے کسی قسطنطنیہ کی چننا ضرورت نہیں ہے۔

بہر کیف ان ابتدائی تنبیہات کے بعد اب ہم عملی حیات اخلاق کے اصلی مباحث میں داخل ہوتے ہیں۔

۱۔ یکموجہ اخلاقیات ”جلد سوم“۔ عملی ہذا عضویات اور نفسیات میں بھی نفس اور جسم کی غیر معمولی حالتیں بہ نسبت معمولی حالتوں کے اکثر زیادہ علم افزا ہوتی ہیں۔

# کتاب سوم

## باب (۱)

### وحدت اجتماعی

#### ۱۔ نفس اجتماعی۔

یہ تو ہجو معلوم ہو چکا ہے، کہ اصل نفس، نفس عاقلہ ہے، کتابیہ  
 دیکھنا ہے، کہ اس نفس عاقلہ سے مراد کیا ہوتی ہے۔ جس کے  
 لئے سب سے پہلے یہ جاننا چاہیے، کہ اصل نفس، نفس اجتماعی ہے، اب تک ہم نے  
 اخبرا و کا اس طرح ذکر کیا ہے، کہ گویا ہر فرد ایک مستقل بالذات ہستی اور وحدت ہے۔  
 لیکن دراصل ہر فرد کسی نہ کسی نظام اجتماعی سے وابستہ ہوتا ہے۔ بلکہ مستقل بالذات فرد کا جو  
 ناقابل تصور ہے۔ اسطورے نے سچ کہا ہے، کہ اس قسم کی مفرد و مستقل بالذات صرف  
 "وحوش یا پھر کسی دیوتا" کی ہو سکتی ہے، اس لئے کہ ایسی ہستی کا کوئی نصب العین نہیں  
 ہو سکتا۔ جس کی وہی صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ خدا یا دیوتا کی طرح نصب العین کا تحقق ہو چکا  
 ہے، یا پھر وحوش کی طرح اس کا سرے سے کوئی نصب العین ہی نہ ہو۔ باقی انسانی  
 نصب العین کا وجود و تحقق تو صرف حیات اجتماعی ہی کے اندر ممکن ہے۔ کیونکہ نفس  
 عاقلہ کے کمال کے لئے لازمی ہے، کہ ہمارا عالم، تمامہ عالم عقل ہو۔ اور یہ عالم صرف  
 ذی عقل ہستیوں ہی کا عالم ہو سکتا ہے۔ لہذا اسطورے سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر  
 ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ خدا کو بھی اجتماعی الطبع ہونا چاہئے۔ کیونکہ خدا کے لئے بھی باعتبار اپنی  
 ذات کے ایک عالم عقلی کا ہونا لازمی ہے، اسی لئے اسکو تخلیق کی ضرورت پڑتی ہے،  
 یا ہیگل کی زبان میں یوں کہو، کہ اپنی ذات سے تجاوز کر کے، عالم عقول میں جانا پڑتا ہے۔  
 لیکن یہ بحث اس درجہ عمیق و نازک ہے، کہ یہاں ایک اشارہ سے زیادہ، اس کی  
 تفصیل ممکن نہیں اور ہمارے مقصد کے لئے صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ انسانی زندگی کا

سہ دیکھو "سیاسیات اسطورہ" (پالکشن)، ۱۱/۲۱، جو شخص جماعت میں نہیں رہ سکتا یا اس بنا پر جماعت  
 سے مستثنیٰ ہے، کہ وہ خود اپنے لئے کافی ہے، تو اس کا شمار یا وحوش میں ہے یا پھر وہ دیوتا ہے۔



نصب العین ہم جنسوں کے ساتھ تعلق ہی سے وابستہ ہے، خاص انفرادی حیثیت میں اسکا تحقق نہیں ہو سکتا۔

۲۔ جماعت ایک وحدت ہے۔

جماعت جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا، ایک طرح کی عضوی وحدت ہے اس کے اجزاء ایک دوسرے کے اسی طرح محتاج ہیں جس طرح حیوانی جسم کے اعضا باہم ایک دوسرے کے محتاج ہوتے

ہیں۔ اور اصلی حیات کا وجود کسی ایک عضو پر نہیں بلکہ مجموعہ اعضا پر مبنی ہوتا ہے۔ ہر ایک کے نصب العین کا اتمام دوسروں کی اعانت اور کل کی تکمیل اجزاء کی باہمی معاہدت پر موقوف ہوتی ہے۔ جسکی تفصیل آگے آتی ہے۔

۳۔ امانیت اور اخوانیت۔

یہاں تک حیات اخلاقی کے جو معنی بیان کیے گئے ہیں، اب اس میں ذرا ترمیم کی ضرورت ہے ہم نے اخلاق کی بڑی غایت تحقق ذات (یا تکمیل نفس) کو قرار دیا تھا۔ لیکن جب

فرد، وحدت اجتماعی کا ایک جز ٹھہرتا ہے، تو اس کی برترین غایت میں محض اپنی ہی زندگی کی تکمیل نہیں، بلکہ اس جماعت کی بھی تکمیل داخل ہوگی، جس سے وہ وابستہ ہے۔ گو بڑی حد تک تو ان دونوں غایتوں میں توافق و تطابق پایا جاتا ہے، تاہم، کم از کم بظاہر ایک حد تک دونوں میں تضاد و تقادم کا بھی امکان ہے۔ اسی لئے اپنے ذاتی مقاصد کی طلب کا نام امانیت، اور دوسروں کے مقاصد کی طلب کا نام اخوانیت ہے۔ ان دونوں کے باہمی تعلق کی صحیح تحدید نہایت اہم ہے۔

۴۔ اسپنسر کی تطبیق ہر جہت اسپنسر نے اس موضوع پر کافی توجہ کی ہے، اور امانیت و اخوانیت دونوں میں توافقی و تطبیقی کی کوشش کی ہے۔

اس نے دکھایا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی میں بھی اگر افراد پسندی سے کام لیا جائے، تو خود اسی کی بربادی لازم آتی ہے۔ اگر ہر شخص صرف اپنے ہی اغراض کا

نے دیکھا آگے فصل ۲ اور ۱۲۔ یہ فصل میں تمہیری تھی۔

۵۔ "مبانی اخلاقیات" باب ۱۱ و ۱۲۔ انکس کی (Science of Ethics) تحت اخلاقیات، باب ۱۲ کی "خاکہ اخلاقیات" اور میور کی "عناصر اخلاقیات" ۱۹-۵۔

طالب ہو، تو کسی فرد کی بھی غرض نہ حاصل ہوگی، اس لئے کہ ہر آدمی اکثر حالات میں دوسروں کی مدد کا محتاج ہوتا ہے۔ دوسری طرف اگر شخص اپنی ذات کو تمام تر صرف دوسروں کی بہلائی کے لئے وقف کر دے، تو یہ خود اپنی کے لئے مضر پڑے گا۔ اس لئے کہ اگر ہر آدمی خود اپنی غیر گیری سے بے پروائی برتے تو وہ دوسروں کی اعانت کی جواہریت رکھتا ہے اسکو نقصان پہنچے گا۔ اس بحث کو اسپنسر نے نہایت دلچسپ و عمدہ طریقہ سے لکھا ہے، اور بالآخر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ ہمارا مقصد نہ خالص انانیت ہونا چاہئے۔ اور نہ خالص اخوانیت، بلکہ ان دونوں کی تطبیق و توفیق۔ نیز اسپنسر کا خیال ہے، کہ جس قدر جماعت (سوسائٹی) اپنی تکمیل کو پہنچتی جاتی ہے، اسی قدر انانیت و اخوانیت دونوں میں عنایت پیدا ہوتی جاتی ہے۔

۵۔ تکمیل نفس بذریعہ  
اشار نفس۔

لیکن فی الحقیقت انانیت اور اخوانیت میں اس سے بھی کم منافات و تباہی ہے، جتنا کہ اسپنسر کو نظر آتا ہے۔ اس لئے کہ نفس کی حقیقی تکمیل صرف مقاصد اجتماعیہ جی کی تکمیل سے ممکن ہے۔ ہم اپنی تکمیل اپنی قربانی ہی سے کر سکتے ہیں۔ اور اس طریقہ سے جس حد تک ہم کو اپنی ذات کا تحقق ہوتا جاتا ہے، اسی حد تک ہم کلی نقطہ نظر سے قریب ہوتے جاتے ہیں، یعنی وہ نقطہ نظر جس سے ہماری نگاہ میں اپنی شخصی بہلائی کسی دوسرے کی بہلائی سے زیادہ اہم نہیں رہ جاتی۔ اس میں شک نہیں کہ اپنی انفرادی ترقی کا خیال، دوسروں کی ترقی کے مقابلہ میں ہمارے لئے ہمیشہ لازمی ہے۔ کیونکہ اپنی ذاتی ضرورتوں کو ہر آدمی خود ہی خوب سمجھتا، اور اپنی ذات کی ترقی و تکمیل کے وسائل خود ہی جانتا ہے۔ لیکن جب اپنی ذات کی فلاح اندیشی کل اور جماعت کی فلاح اندیشی کے نقطہ نظر پر مبنی ہو، تو اسکو صحیح معنی میں انانیت نہیں کہا جاسکتا۔ بلاشبہ یہ جز کی تکمیل ہے، لیکن کل کے لئے جیسے ذاتی خواہشوں کو اجتماعی منافع کے لئے قربان کر دیا جاتا ہے، اور ذاتی ترقی کا اہل قصہ اجتماعی ترقی ہوتی ہے۔ جب یہ صورت ہو جائے، تو پھر انانیت و اخوانیت میں کوئی تعارض نہیں رہتا۔ کیونکہ اس صورت میں ہم نہ صرف اپنی بہلائی چاہتے ہیں، نہ دوسروں کی



بلکہ دونوں کی، اور یہ سمجھ کر کہ دونوں ایک ہی کل کے جز ہیں۔ لہذا اس نقطہ نظر کی بنا پر غایت الغایات کو تحقق ذات کے بجائے "عالم عقلی" کے تحقق سے تعبیر کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

۴۔ اخلاقیات  
بحیثیت سیاسیات  
کے ایک جز کے

غرض انسان بقول ارسطو کے، "ایک سیاسی حیوان" ہے۔ اور اخلاقیات پر جب تک اسکو سیاسیات، یعنی علم جماعت و سوسائٹی، کا ایک بڑا قرار دیا جائے، تشکیلی بخش طور سے بحث نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جتنے فرائض و محاسن اخلاق میں، وہ ہر قدم پر

ہمارے ایک دوسرے کے ساتھ باہمی روابط پر موقوف ہیں۔ یہ حقیقت بعض قدیم حکما یونان نے جس وضاحت کے ساتھ سمجھی تھی، دور حاضر کے اکثر حکما کی نظر و ہاں تک نہیں پہنچی ہے۔ اسلئے کہ موجودہ زمانہ میں انفرادی آزادی اور شخصی حریت کی جانب لوگوں کا رجحان زیادہ ہے۔ جسکی ایک وجہ عیسائیت کا اثر ہے۔ لہذا یہاں فلاطون اور ارسطو کے خیال متعلق اخلاقیات پر ایک سرسری نگاہ ڈال لینا بہتر ہوگا۔

۵۔ فلاطون کا خیال | فلاطون انسان کی اجتماعی فطرت سے اس وجہ متاثر تھا اور

اجتماعی پہلو سے حیات انسانی کے مطالعہ کو اس قدر ضروری جانتا تھا، کہ انفرادی محاکم اخلاق کے میز پر کچے تحقق کے بجائے، پہلے اس نے اچھی حکومت کے میز پر معلوم کرنے کی کوشش کی۔ ان کو معلوم کر چکنے کے بعد اب اس کے نزدیک اچھے آدمی کے میز پر کا استنباط نہایت ہی آسان تھا۔ یہی وجہ ہے، کہ اخلاقیات فلاطون کی سب سے بڑی تصنیف، انکی کتاب "جمہوریت" ہے، جس میں اسنے ایک نصب العین حکومت کا خاکہ کھینچا ہے۔ یونانیوں کی عام رائج تقسیم کی رو سے اس حکومت کے وجود کے لئے فلاطون کے نزدیک چار بڑے فضائل کا پایا جانا ضروری تھا، حکمت، شجاعت، اعتدال اور عدالت۔ حکومت کے سلیئے ان فضائل

۱۔ "سیاسیات ارسطو" ۲۱۱، ۹۔

۲۔ اس کے علاوہ اسے وسیع بین الاقوامی علاقہ نے اسکو ناممکن بنا دیا ہے، کہ کسی ایک نظام اجتماعی کو نیات خود کوئی مکمل وحدت قرار دیا جاسکے۔

کی جواہریت ہے، انہی سے وہ انفرادی زندگی میں ان کی اہمیت کا نتیجہ نکالتا تھا۔

۸۔ ارسطو کا خیال | انسان کے مدنی الطبع ہونے کا اذعان ارسطو کو فلاطون سے

کم نہ تھا۔ اُس نے اخلاقیات پر جو بلند پایہ کتاب جس سے

بڑھ کر شاید آج تک اس موضوع پر کوئی اور کتاب نہیں لکھی گئی ہے، لکھی ہے، اُسکی

ابتدائی اس سے ہوتی ہے کہ اخلاقیات، سیاسیات کا ایک جز ہے۔ اور اس کتاب

کا بڑا حصہ انہی فضائل کی تحقیق سے ملو ہے، جو کسی حکومت کے ایسے شہریوں کیلئے

درکار ہیں، اور جنکو وہ یونان خاصہ شہر ایشیا میں موجود پاتا تھا۔ بے شک وہ اس کا قائل

تھا، کہ ایک ایسی زندگی بھی ہے جس کو وہ فکری یا نظری زندگی سے تعبیر کرتا تھا (اور جسکو

ہم عالمانہ و حکیمانہ زندگی کہہ سکتے ہیں) جو سیاسی زندگی سے اعلیٰ درجہ پر ہے، لیکن ساتھ ہی وہ

سمجھتا تھا، کہ اس اعلیٰ زندگی کی عمارت بھی شہری ہی فقیلت پر مبنی ہونی چاہیے۔

۹۔ ہمہ وطنی۔ | لہذا معلوم ہوا، کہ یونانیوں کا بہترین علم اخلاقیات، ایک ایسی

حکومت کے تخیل پر مبنی تھا، جس کے اندر ہر فرد کو اپنی زندگی

کی تکمیل کرنی چاہیے۔ اور یہ واقعہ کا مسلک صرف اُس وقت وجود میں آیا، جبکہ یونانی

حکومت کے بہترین ایام گزر چکے تھے، اور ان کی ہر چیز رومیوں کے پاؤں تلے

لے فلاطون کے فلسفہ اخلاق کی مزید تفصیل کے لئے "تاریخ اخلاقیات" (۱۰۰۰ء) دیکھو۔ فلاطون

کی "سیمیپلائٹ" (جمہوریت) نامی قدر و پیمائش اور اہم کتاب ہے، کہ ہر طالب علم اس کے پڑھنے

کے لئے کوئی نہ کوئی فرصت قطعاً نکالنی چاہیے۔ اگر نیکی میں اسکا ترجیح حیثیت اور رٹوٹوس و دیگر باتیں

دونوں سے خوب کیا ہے۔ اسکا ترجمہ انگریزی میں "Companion to plato's Republic"

ہو گا۔ "جمہوریت" فلاطون، بھی ضرور مطالعہ کرنی چاہیے۔

۱۰۔ جس وسیع مفہوم میں یونانی سیاسیات کی اصل کو استعمال کرتے تھے۔ اور میں کو پیش نظر حکم ہم موجود زمانہ میں

یہ کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقیات فلسفہ اجتماعی کا ایک جز ہے، اس پر میں نے اپنی کتاب Introduction

to Social Philosophy (مقدمہ فلسفہ اجتماعی میں مفصل بحث کی ہے) اخلاقیات اور سیاسیات

میں باہم جو ملا فہم، اس کیلئے "تاریخ اخلاقیات" (۱۰۰۰ء) دیکھو۔ اسکا ترجمہ انگریزی میں "Companion to plato's Republic"

ہو گا۔ "جمہوریت" فلاطون، بھی ضرور مطالعہ کرنی چاہیے۔



کچل جا رہی تھی۔ روایت کی رو سے نیکو کار انسان جب کو اس کے قائلین "حکیم" کے لقب سے تعبیر کرتے تھے، کسی خاص رشتہ اجتماعی کا پابند نہیں ہوتا، بلکہ خود اپنی مستقل و آزاد زندگی رکھتا ہے۔ لیکن با این ہمہ روایت اس بات کو تسلیم کرتے تھے، کہ اچھا آدمی شہری ہوتا ہے، البتہ اس کو کسی خاص جماعت و سر زمین کا نہیں، بلکہ سارے "جہاں کا شہری" ہونا چاہئے۔ اس توہم نے اجتماعی روابط کو اس درجہ مبہم بنا دیا تھا، کہ ان کا وجود عدم کے برابر نظر آتا تھا۔ بلاشبہ روایت کی اکثر تعلیمات نہایت ہی بلند و عالی تھیں، لیکن ان میں متعین اجتماعی روابط کی ایسی کمی تھی، جس نے ان کو تہیابے معنی اور خارج از انسانیت بنا دیا ہے۔ جس کی بدولت یہ تعلیمات زیادہ تر انفرادی آزادی کے قریب اور عالمیوں کا مجموعہ نظر آتی ہیں۔

۱۔ مسیحی اخلاق۔ مسیحیت نے ایک حد تک وہی راہ اختیار کی ہے، جو روایت کی ہے۔ یعنی اس کی بنیاد بھی بلا قید ملک و ملت سارے عالم کی محبت باہمہ وطنی پر ہے، اور یہ بھی افراد کی مستقل بالذات و مستقنی عن الاجتماع حیات کی قائل نظر آتی ہے۔ ہر شخص کو خود ہی "اپنی نجات کی راہ نکالنا چاہئے" اور زندگی کے اعلیٰ نصب العین کے حصول کے لئے ماں، باپ، عہد و احباب تک کو چھوڑ دینا چاہئے۔ مسیحیت نے تشبہ باللہ کو بھی زندگی کے نصب العین کی حیثیت میں پیش کیا ہے۔ تاہم یہ مسیحی تعلیم کا صرف ایک رخ ہے۔ ورنہ دوسری طرف یہ اس امر پر زور دیتے ہیں کسی سے پیچھے نہیں تھی، کہ "بنی آدم اعضاء یکدیگر اند" اور کمال ہی کے لئے خدا اور بندہ دونوں کے ساتھ اتصال و اتحاد ضروری ہے۔ لیکن مسیحیت کو اپنے زمانہ میں چونکہ ایک بالکل مخالف حالات کی دنیا سے مقابلہ کرنا تھا

۱۔ دیو کیو کیو کی کتاب "بجیل" ۲۔ مکتبہ "تذکرہ کتاب" رد قید لذت و اس قبایہ "۱۵-۱۶" اور ویس کی کتاب "اپیگور و نینم و لذت" باب اول۔  
۳۔ تاجیح اخلاقیات "مستند سکوک" ۱۱-۱۲۔

۴۔ مسیحیت نے انسان من حیث انسان کے شرف پر روایت سے بھی زیادہ زور دیا ہے۔ روایت صرف "حکیم" یا فلسفی کے شرف کی قائل تھی لیکن مسیحیت کو امن "عوام اور گناہ گاروں" تک وسیع تھا۔

اس لئے لازمی طور پر اس کو شروع میں رہبانیت پر کسی قدر زیادہ زور دینا پڑا۔ مگر جب اس نے ایک بڑی حد تک دنیا کو فتح کر لیا تو دوسرا یعنی اجتماعی رفیع سامنے آنے لگا۔ اور اب یہی رخ سب سے زیادہ نمایاں ہو گیا ہے۔ غرض یہ کہ قدیم یا جدید جس اعلیٰ نظام اخلاق پر ہم نظر کریں، اس میں انسان کا مادی الطبع ہونا اصولاً مسلم ہے۔ لہذا حیات انفرادی کی تکمیل کے خیال کو چھوڑ کر ہم کو زیادہ تر حیات اجتماعی کے بواقم تکمیل سے بحث ہونی چاہیے۔

۱۱۔ عالم اجتماعی۔ اس ضمن میں ہم کو سب سے پہلے یہ دیکھنا ہے کہ اس اجتماعی نقطہ نظر کو ان مذکورہ بالا عوامل سے کیا تعلق ہے، جن میں انسان عادی زندگی بسر کرتا ہے۔ بجز دیوانوں کے باقی ہر آدمی کی زندگی قریباً ایک مربوط شیرازہ ہوتی ہے۔ اس کے افعال کم و بیش ایک مرتب نظم و نسق کے اندر واقع ہوتے ہیں۔ اسی شیرازہ یا نظام کا نام جو کسی انسان کا مطمح نظر ہوتا ہے، ہم اوپر وہ عالم قرار دے چکے ہیں، جس میں وہ زندگی بسر کرتا ہے۔ اور یہ عالم ہمیشہ اجتماعی ہوتا ہے۔ آزاد و روئے آزادہ رو اور وحشی سے وحشی آدمی، بھی اپنے اجتماعی ماحول کے اثر سے کلیتہً محفوظ و غیر متاثر نہیں رہ سکتا جس جماعت، نسل یا قوم میں وہ رہتا ہے، اس کے اخلاقی نقطہ نظر سے کچھ نہ کچھ اثر پذیر ہونا ناگزیر ہے۔ یہی اخلاقی آب و ہوا، جس میں کوئی شخص زندگی گزارتا ہے، اس کی خواہشوں کا اصلی عالم ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ بجز اس صورت کے کہ آدمی کے دماغ میں کوئی خلل واقع ہو جائے، وہ اپنی ذات کو ذات نہیں بلکہ کسی جماعت کا جز سمجھتا ہے۔ یہ ایک ایسی واضح حقیقت ہے کہ تل جیسے مصنف تک نے، جو بعض حیثیات سے سخت۔ انفرادیت کا قائل ہے، اس پر زور دیا ہے کہ وہ کہتا ہے، کہ "اجتماعیت اس قدر طری، لازمی اور اعتیادی شے ہے کہ بعض غیر معمولی حالات یا عدا تجرد کی کوشش کے سوا انسان اپنی ذات کا جماعت سے ایک قلم الگ نہیں ہی

ملہ بقول غالب) میں اہل خرد کس روش خاص پہ نازان + پابندی رسم در روش عام بہت ہے۔

تل کی تعلیم کا یہ عنصر، جیسا کہ اس نے خود ایک حد تک اعتراف کیا ہے، کامٹ سے ماخوذ ہے۔ "اکو بیارگنی" باب، لیکن تل نے کامٹ سے جو کچھ لیا ہے اس کو اپنے فلسفے سے تطبیق دینے کی کوئی قابل لحاظ کوشش نہیں کی ہے۔



نہیں کر سکتا۔ اور بقدر نوع انسان و حیوان عہد کی آزادی سے دور ہوتی جاتی ہے، اُسی قدر زیادہ یہ شہ ازہ مضبوط و مستحکم ہوتا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ انسانی ماحول کی جو چیز کسی حالت اجتماعی کیلئے لائق ہوتی ہے، وہ روز بروز ہر فرد جماعت کے تخیل کا غیر منفک جز بنتی جاتی ہے۔“

لہذا جب ہم کسی جماعت کو مشترک زبان، مشترک قانون، مشترک مذہب اور مشترک مقاصد کے رشتہ سے باہم پیوستہ دیکھتے ہیں، تو ایک وسیع معنی کے لحاظ سے کہہ سکتے ہیں، کہ اسکے سارے افراد ایک ہی عالم میں زندگی گزار رہے ہیں۔ بے شک ان میں انفرادی شخصی امتیازات قائم رہتے ہیں، بعض لوگ ان مشترک رشتوں سے کم وابستہ ہوتے ہیں اور بعض زیادہ، بلکہ ہر سال اور ہر دن ان میں سے ہر ایک کے عالم میں کافی تغیر واقع ہوتا رہتا ہے۔ تاہم اپنے زمانہ اور مقام کے جو اخلاقی رسوم و عوائد ہوتے ہیں، وہ ان شخصی امتیازات پر غالب ہی رہتے ہیں، اور انفرادی مشغلہ و مقاصد حیات کی تعمیر و تعیین پر نہایت قوی اثر رکھتے ہیں۔ دوسروں کو سمجھنے اور اپنے کو سمجھانے کی ضرورت، روزمرہ کے کاموں میں ایک کو دوسرے کی احتیاج، یہ چیزیں بجا آئے خود ہی کسی جماعت کے افراد میں ایک ممانست پیدا کر دینے کے لئے کافی ہیں۔ اور جب ہم اس پر توارث اور تعلیم و تربیت کے اثرات کا اضافہ کر کے دیکھتے ہیں، تو اس کی قوت یہ بڑھ جاتی ہے۔

۱۲۔ جماعت ایک  
مجموعی وجود ہے۔  
ان میں بحث سے ہم کو کسی حد تک اس خیال کے سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے جو زمانہ حال کے مختلف معنفین میں پھیلا ہوا ہے، کہ جماعت (جیسا کہ اوپر بیان بھی ہو چکا ہے)

ایک عضوی وحدت ہے۔ وسیع معنی میں اس کا مفہوم یہ ہے، کہ جس طرح کسی جاندار جسم کے تمام اعضا میں ایک مشترک حیات کام کرتی ہے، اسی طرح کی ایک مشترک حیات یا وحدت، انسانی جماعت کے مختلف اعضا (افراد) میں بھی پائی جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے اس خیال کو تشیل کے پیرایہ میں پیش کیا ہے، یعنی انسانی جماعت اور حیوانی یا سبانی اجسام کی ساخت میں وجوہ مماثلت رکھنے کی

کوشش کی گئی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی تمثیلات بعض اوقات حقیقت نہیں ہیں  
میں ہوتی ہیں، لیکن بحیثیت مجموعی ان سے بعیدیت و حقیقت میں کچھ بجائے ثابت  
و طباعی کا ثبوت زیادہ ملتا ہے۔ یہ نفع اس بحث کا اصلی مدعا یہی معلوم ہوتا ہے،  
کہ انسانی شخصیت کوئی مستقل بالذات ہستی نہیں ہے، بلکہ دوسری شخصیتوں کے ساتھ کچھ  
روابط قائم کئے بغیر اس کا تصور تک ناممکن ہے۔ انسان کی اخلاقی زندگی کا دار مدار  
انہی روابط پر ہے جن سے الگ کر لینے کے بعد یہ فنا ہو جاتی ہے، بالکل اس طرح  
جس طرح کہ اگر کسی عضو کو جسم سے کاٹ دیا جائے تو وہ مر جاتا ہے۔ آدمی کی زندگی جس  
نفس العین اور جن اخلاقی رسوم و عادات میں نشوونما پاتی ہے، وہی اس کی اخلاقی زندگی  
کا تمام تر آب و رنگ ہوتے ہیں۔ لہذا حیات باخلاق سے بحث کرتے ہوئے، محض  
کسی شخص کی انفرادی زندگی ہی کا نہیں، بلکہ اس وحدت اجتماعی کا ملحوظ رکھنا بھی اہم و  
ضروری ہے، جس میں یہ زندگی بسر ہوتی ہے۔ یہی بات کہ اس وحدت اجتماعی  
کے باوجود بھی ہر فرد اپنی ایک ذاتی زندگی رکھتا ہے، تو اس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے

۱۔ جیسا کہ مثلاً ہر رٹ اسپنسر نے اپنی کتاب "اصول اجتماعیات" (Principles of Sociology) میں کیا ہے،  
دیکھو جلد اول باب دوم۔ بریلی اسٹون نے "دیکھو حکمت اخلاق قید، اصل" (معضویت اجتماعی)  
کے بجائے "نسج اجتماعی" کی تعبیر کو زیادہ قابل ترجیح سمجھتا ہے۔ اس سے کہ اجتماعی وحدت، حیوانات  
کی عضوی وحدت کی طرح کوئی ایسی قائم و ثابت شے نہیں ہے، جو افراد کو اس طرح باہم وابستہ کرتی ہو  
جس طرح کہ حیوان کے مختلف اعضا ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں۔

۲۔ جماعت کی عضوی نوعیت پر بحث کے لئے دیکھو بریٹ کی کتاب "اصول اخلاقیات"  
Philosophy of Ethics Theory

۳۔ "فلسفہ سیاسیات" (Political Theory) باب دوم۔ اور میورر کی "اصول اخلاقیات" (Principles of Ethics) باب دوم۔

اس بحث کے متعلق جو ذاتی خیال ہے، وہ میں نے اپنی کتاب "مقدمہ فلسفہ اجتماعی" میں  
بیان کیا ہے (باب ۱) باقی اس کتاب کے پڑھنے والے طلبہ امید ہے، کہ ذیل کے بعض ابواب  
پڑھ چکنے کے بعد اس خیال کو بہتر طریقہ سے سمجھ سکیں گے۔



## ۱۳۔ عالم اجتماعی کیوں مرجح ہے؟

یہاں قدرۃ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اجتماعی عالم کو شعور انفرادی کے عالم پر کیوں ترجیح دینی چاہیے؟ جس نقطہ نظر تک (اس کتاب میں بحث و تحقیق سے - م) ہم پہنچ چکے ہیں، اس کی بنا پر اس سوال کا کہلا ہوا جواب یہ ہے کہ نفس انفرادی بذات خود نامکمل ہے، اور اپنی تکمیل کے لئے اپنے سے وسیع تر کُل یا عالم کا محتاج ہے۔ اس میں شک نہیں، کہ جماعت انسانی سے مافوق و ماوراء بھی اس قسم کے وسیع تر عالم کے پائے جانے کا تخیل ممکن ہے، اور اگر ہمارا کام کسی جدید اخلاق کی ایجاد ہوتا، تو ہم اس اجتماع انسانی سے ماوراء عالم کی جستجو بھی کرتے۔ لیکن اگر ہم از تنانیت کے نقطہ نظر کو قبول کرنے میں، تو پھر ہمارا زمانہ صرف وہی راستہ اختیار کرنا پڑے گا، جس سے ارتقاء اخلاق کی کوئی منزل واقعا طے ہوتے دیکھی گئی ہے۔ اگر یہ سچ ہے کہ جماعت سے الگ افراد کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے، اور ان کا نشو و نما تمام تر جماعت ہی کے اندر ہوتا ہے، تو پھر جس قدر نصب العین نفس کا انضیاد ہم پر واجب ہے اسی قدر جماعت کا انضیاد بھی واجب ہوگا (اس لئے کہ اس صورت میں جماعت کے بغیر نصب العین نفس کا تحقق، جو غایت اخلاق ہے، ناممکن ہوگا)۔ ہمارے ارتقاء کی جو لازمی راہ ہے (یعنی رابطہ اجتماعی - م) اس سے الگ رد کر ہم یہاں اپنی کجیل کا مقصد نہیں پورا کر سکتے۔ اس مسئلہ کی مزید بحث سے ہم حقیقت نفس، اور نفس کو جماعت اور پھر سارے عالم سے جو تعلق ہے، اس کے مابعد الطبیعیاتی مباحث میں جا پڑینگے۔ گو اخلاقی نصب العین کی کمال تحقیق کے لئے ان مباحث میں پڑنا لازمی ہے، لیکن جو کتاب مابعد الطبیعیات کے جھگڑوں کو چکانے کی نہیں ہے، اسی لئے اس کے دائرۂ بحث سے یہ مسائل یقیناً خارج ہیں۔ البتہ اس کتاب کے آخری باب میں اس موضوع پر کچھ اور مزید اشارات کا موقع ملے گا، لیکن وہ بس اشارات ہی ہوں گے۔ سر دست ہم کو صرف اسی تحقیق پر قناعت کرنی چاہیے، کہ اخلاقی زندگی پر اثر کے لحاظ سے عالم اجتماعی کی کیا اہمیت ہے۔

۱۴۔ ضمیر کا تعلق وحدت اجتماعی سے

ضمیر کی تشکیل میں اجتماعی ماحول کو جو اہمیت حاصل ہے، اس کی طرف ملاحظہ کیے بغیر، محققین نے توجہ کی ہے۔

مثلاً ملے مکالمات اخلاقیہ کی بحث میں ابھر رہا ہے۔ اس نے یاد دہانوں نے اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے، اس پر کلیتہً حاد کے بغیر بیان مختصر طور سے کم از کم اتنا بیان کر دینا مناسب ہوگا، کہ لفظ "ضمیر" کے استعمال میں حقیقت ایک طرح کا دو گونہ ابہام ہے۔ بعض اوقات اس سے وہ اساسی اصول مراد ہوتے ہیں، جن پر اخلاقی حکم بنی ہوتا ہے۔ بعض اوقات اس کی دلالت کسی شخص کے ذاتی و انفرادی اصول پر ہوتی ہے، جسکو وہ تسلیم کرتا ہے، اور بعض اوقات اس کے معنی (۱) ایک ایسی خاص قسم کی لذت یا الم کے ہوتے ہیں، جو کسی اصول کی پابندی یا عدم پابندی کے احساس سے پیدا ہوتی ہے۔ "میرے نزدیک آخری ہی معنی سب سے زیادہ مناسب ہیں البتہ اس میں اتنی ترمیم کو ترجیح دوں گا، کہ ضمیر نام ہے، صرف اس الم کا جو اصول کی عدم پابندی سے پیدا ہوتا ہے۔ ضمیر کے اس مفہوم میں اس کے اوپر والا مفہوم مافیٰ تو بد اثر شامل

۱۔ "افادیت" باب۔ بریلی کی "مباحث اخلاقیات" ص ۱۸۱۔ اسٹفن کی "علم اخلاقیات" باب۔ کلینر ڈکے "خطبات و مضامین" (۱) علی اساس اخلاق پر (۲) راکٹر اشارک کا مضمون "ضمیر" مطبوعہ بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات "جلد دوم۔ نمبر ۲۔ ہیکل میرے خیال میں پہلا شخص تھا، جس نے ضمیر کی اجتماعی حیثیت کو اپنی کتاب *Rechtsphilosophie* میں واضح کیا۔ ڈیوی نے اپنی کتاب "خاکہ اخلاقیات" میں ریکل کے اکثر مطالب کا نہایت خوبی سے اعادہ کیا ہے۔ ۱۸۲-۱۸۹ ملے مکالمات اخلاقیہ کے لئے دیکھو باب ۵ کے خاتمہ کا نوٹ۔

۲۔ دیکھو اوپر کتاب اول، باب ۶۔ میریکل کی "فلسفہ صواب" نسل ۱۳۶-۱۳۹۔

۳۔

۴۔ اشارک

۵۔ خصوصاً اس لئے کہ یہ معنی سب سے زیادہ تعین حیثیت رکھتے ہیں، اور ان سے اگے ٹھنسنے میں ہم لائیکل مشکلات و ابہامات میں پس جاتے ہیں۔

۶۔ ضمیر میں جو غرض و سریت ہے، اس کی بڑی وجہ میرے نزدیک یہی ہے، کہ اصول کی پابندی یا عدم پابندی، کا براہ راست احساس اس کے ساتھ اکثر نہیں مربوط ہوتا۔ لیونکو کہ صوفیوں میں آدمی کو اپنی غلط کاری پر صرف ایک بے کلی سی محسوس ہوتی ہے، اور وہ صاف طور سے یہ نہیں بتا سکتا کہ کس اصول کی اس سے خلاف ورزی ہوئی ہے علاوہ انہیں مجھکو اس میں شبہ ہے، کہ لذت ضمیر بھی کوئی شے ہے۔



ہے، کیونکہ جن اصول کی عدم پابندی سے کسی فرد کو الم محسوس ہوتا ہے، وہ لازمی طور پر ایسے ہی اصول ہوں گے جن کو وہ تسلیم کرتا ہے۔ نیز مفہوم اول بھی اس سے کلیتہً خارج نہیں اس لیے کہ اگر کسی فرد کو نفس کے ان عمیق تر اصول کا جنہر اخلاق کا آخری حکم بتی ہوتا ہے واضح طور پر شعور نہ بھی ہوتا تاہم ان کی خلاف ورزی سے ایک مبہم سی تکلیف اُس کو ضرور پہنچتی ہے۔ مثلاً یہ یقین کرنا مشکل ہے کہ سنیت پال کو مذہب کی خاطر لوگوں کی تعذیب میں جو جوش تھا اُس پر باوجود "خدمت الہی" سمجھنے کے اُس کا ضمیر پوری طرح مطمئن تھا۔ چہ بچہ اس میں شبہ ہیں کہ علی العموم خلش ضمیر ایسے ہی غرض کی خلاف ورزی میں ہوتی ہے، جو آدمی کو واضح طور پر مسلم ہو۔

غرض معلوم یہ ہوا کہ آدمی اپنے فرض سے کہ شعلی جن اصول کا قائل ہوتا ہے، وہ

بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۰۴) کیونکہ پابندی اصول آدمی کی طبعی حالت ہے جس کو لذت و الم دونوں سے خالی سمجھا جائے۔ بظلمات اس کے اصول تکلیفی موجب الم ہوتی ہے۔ البتہ پابندی در نفس سے جو ایک بار عانی عنوان حاصل ہوتا ہے، ۲۵۱ سے اندر ایک خاص لذت رکھتا ہے، لیکن کیا اس لذت کو لذت ضمیر بخاوندست ہوگا؟ یہ سے نزدیک کاروائی اخیال اس بارہ میں بالکل یا تھا کہ "یہ کہا کہ ہمارا ضمیر صاف ہے۔ نہ جگہ لا کار نہیں میں ہم" نہایت ہی غلطی دور ہے اس سے کہ اگر ہم نے گناہ نہیں کیا ہے، نہ اس سے اس لئے کہ ہم نے نہیں کرتا اور کیا ہے، بلکہ مضمون "خاص نص"، بلاشبہ اگر ہم کوئی خلافِ عادت شریعت نہ ہو، تو اس سے اس سے ایک خاص قسم کی تسفی حاصل ہوتی ہے۔ اگر ایک شرابی پہنچنے میں تین مرتبہ لڑائی ہو، صرف وہ وقت چھوٹی ہوئی شخصوں موقع پر چھوٹ کی قومی ترین تربیات کے باوجود قابل ہوئے۔ تاہم، اپنے دل میں کر رہے ہیں ایک لذت محسوس ہوتی ہے، لیکن اس احساس میں وہ نہ دیکھی نہیں عزرائی جو اس لذت کے مقابل والے الہ کے احساس میں پائی جاتی ہے، نہ اس کی نوعیت خاص اخلاق ہوتی ہے۔ بلکہ زیادہ تر اس لذت کے نائل ہوتی ہے، جو کسی شکل مسئلہ کے حل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ مجھے یہ خیال ہوتا ہے، کہ جب طرح درد کرنے والے دانستوں کی تکلیف کے مقابل میں نہ درد کرنے والے دانستوں سے کوئی خاص لذت نہیں محسوس ہوتی، اسی طرح الم یا ازیت ضمیر کے مقابلہ میں لذت ضمیر بھی مستحق میں کوئی شے نہیں ہے۔

ہونا چاہئے۔ یہ وسیع مفہوم میں یوں کہا جاسکتا ہے، کہ کسی آدمی کا ضمیر اس نظامِ اشیاء سے وابستہ ہوتا ہے، جس کو وہ اپنے نزدیک سب سے برتر جانتا ہے۔ بلاشبہ ضمیر ہی کے مشابہ ایک اور بھی ایسا احساسِ الم پایا جاتا ہے، جس کا تعلق ہر اس عالم سے ہوتا ہے جس میں آدمی رہتا ہے، چاہے اس کو وہ برترین جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مثلاً جماعت میں جو تہذیب اور رسم و رواج جاری ہوتا ہے، اس کی خلاف ورزی پر بھی آدمی کو تکلیف یا ندامت کا احساس ہوتا ہے، حتیٰ کہ اپنے کسی جیسی نقص یا بدنامی کے شعور تک پر ایک گونہ شرمندگی ہوتی ہے۔ گو ہم کو اس بات کا علم بھی ہو، کہ جس عالم سے یہ چیزیں تعلق رکھتی ہیں وہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا یا جو جیسی نقائص ہم میں پائے جاتے ہیں وہ ایسے ہیں جنکی اصلاح ہمارے ارادہ کی قدرت سے باہر ہے۔ اس قسم کے احساس کو حقیقی ضمیر کے بجائے ضمیرِ ناسخ احساس کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے، کہ یہ گویا بیاں یا تو ایسی ہیں، جن کی ذمہ داری ہم پر نہیں عائد ہوتی، یا اخلاقی لحاظ سے یہ چنداں اہم نہیں ہیں۔ تاہم اسکے شعور کے وقت، تکلیف یا ندامت کا جو احساس طاری ہوتا ہے، وہ پیشکل ہی حقیقی ضمیر سے متاثر ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض اوقات یہ حقیقی ضمیر سب سے متعارض ہو جاتا ہے۔ مثلاً یہ کہ کسی اصولی فرض کا ادا کرنا رسم و رواج کی خلاف ورزی کو مستوجب ہو سکتا ہے۔

لے کلیفرڈ کے "قابل نفس" کا تخیل بھی یہی ہے، یعنی وہ نفس جو قبیلہ یا جماعت سے تعلق رکھتا ہے اور جس کے آدمی کا انفرادی نفس تابع و ماتحت ہو سکتا ہے۔ کلیفرڈ (ویسٹ) کا اور یہ معلوم ہو سکتا ہے، کہ انسانی ضمیر اس کے قابل نفس کی آواز ہے، دیکھو اور پر کتاب اول، باب ۱۰، اور مقابلہ کیلئے دیکھو ویسٹ کی "معاذ حق" ص ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱۳۵۸۔ ۱۳۵۹۔ ۱۳۶۰۔ ۱۳۶۱۔ ۱۳۶۲۔ ۱۳۶۳۔ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۵۔ ۱۳۶۶۔ ۱۳۶۷۔ ۱۳۶۸۔ ۱۳۶۹۔ ۱۳۷۰۔ ۱۳۷۱۔ ۱۳۷۲۔ ۱۳۷۳۔ ۱۳۷۴۔ ۱۳۷۵۔ ۱۳۷۶۔ ۱۳۷۷۔ ۱۳۷۸۔ ۱۳۷۹۔ ۱۳۸۰۔ ۱۳۸۱۔ ۱۳۸۲۔ ۱۳۸۳۔ ۱۳۸۴۔ ۱۳۸۵۔ ۱۳۸۶۔ ۱۳۸۷۔ ۱۳۸۸۔ ۱۳۸۹۔ ۱۳۹۰۔ ۱۳۹۱۔ ۱۳۹۲۔ ۱۳۹۳۔ ۱۳۹۴۔ ۱۳۹۵۔ ۱۳۹۶۔ ۱۳۹۷۔ ۱۳۹۸۔ ۱۳۹۹۔ ۱۴۰۰۔ ۱۴۰۱۔ ۱۴۰۲۔ ۱۴۰۳۔ ۱۴۰۴۔ ۱۴۰۵۔ ۱۴۰۶۔ ۱۴۰۷۔ ۱۴۰۸۔ ۱۴۰۹۔ ۱۴۱۰۔ ۱۴۱۱۔ ۱۴۱۲۔ ۱۴۱۳۔ ۱۴۱۴۔ ۱۴۱۵۔ ۱۴۱۶۔ ۱۴۱۷۔ ۱۴۱۸۔ ۱۴۱۹۔ ۱۴۲۰۔ ۱۴۲۱۔ ۱۴۲۲۔ ۱۴۲۳۔ ۱۴۲۴۔ ۱۴۲۵۔ ۱۴۲۶۔ ۱۴۲۷۔ ۱۴۲۸۔ ۱۴۲۹۔ ۱۴۳۰۔ ۱۴۳۱۔ ۱۴۳۲۔ ۱۴۳۳۔ ۱۴۳۴۔ ۱۴۳۵۔ ۱۴۳۶۔ ۱۴۳۷۔ ۱۴۳۸۔ ۱۴۳۹۔ ۱۴۴



ایسی حالت میں ہم جو راہ بھی اختیار کریں، ضمیر یا ضمیرِ سما عالم دو میں سے کسی ایک سے دوچار ہونا ناگزیر ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور صورت یہ ہے، کہ ضمیر کا تعلق کبھی مشرک عالم سے بھی ہوتا ہے۔ یعنی جب ہم ایک عالم کو چھوڑ کر دوسرے میں آجاتے ہیں، تو بھی ضمیر اکثر اس حدیث العہد عالم کے بجائے زیادہ تر پرانے ہی عالم سے وابستہ رہتا ہے۔ بقول پروفیسر مہوڑ پٹے کے، "کہ جذبہ و احساس انسان کی زندگی کا قدامت پرست عنصر ہے"۔ یہ کسی عالم سے اپنے کو اس وقت نہیں وابستہ ہونے دیتا، جب تک ہم اس سے پوری طرح مانوس نہ ہو جائیں اور پرانے عالم سے ہمارا رشتہ قطعی طور پر منقطع نہ ہو جائے۔ یہی وجہ ہے، کہ آدمی بار بار ایسا کام کرنے میں بھی ضمیر یا ضمیرِ سما محسوس کرتا ہے، جس کو اس کی عقل قطعاً جائز بلکہ واجب قرار دے چکی ہے۔ اور دوسری طرف وہ بار بار اپنی اذیت محسوس کئے ایسے واجبات کی خلاف ورزی کر سکتا ہے، جسکا علم و انکشاف ابھی نیا ہے۔ لیکن علی العموم ضمیری اذیت و تکلیف ایسے ہی اصول کی خلاف ورزی کا نتیجہ ہوتی ہے، جن کو ہم سب سے برتر و ارفع تسلیم کر چکے ہیں۔ اور یہ علی العموم وہی اصول ہونے میں، جو ہماری مانوس و معنادار زندگی کے

۱۔ "عناصیر اخلاقیات" ص ۱۰۰۔ اس قول کا مقصد بلکہ پیچیدگی کے اس قول سے جس کو مس و تہیڈ نے

اخلاقی نصب العین" (The Moral Ideal) دیکھئے، میں نقل کیا ہے، کہ ایک

نسل کے خیالات دوسری نسل کے جذبات بن جاتے ہیں۔

۲۔ عقل اور جذبہ کے تضاد کی ایک بہترین مثال، موجودہ زندگی میں وہ احساس ہے، جو ہمارے اندر

پہلے پہل، توجہ کے دن کسی نفلِ نقص کی شرکت یا کشش کی سیر سے پیدا ہوتا ہے اور جو ہم میں سے بعضوں کو یاد

ہی ہو، "دیکھو، دیکھو، کی گناہ و اخلاقیات" ص ۱۰۰

۳۔ یہی بات ہے، جو قہراً کرنے کے بعد لوگ جو اس سے اکثر بھر جاتے ہیں، اس کی وجہ بھی ایک حد تک یہی

ہوتی ہے، کہ ضمیر جو یہی وجہ اس سے قہراً نہیں دیتا۔ یہاں یہ بات خیال رکھنے والی ہے، کہ تغیر عالم کی وجہ

سے ضمیر کا وہ بوجھ و سلسلہ ہے، مثلاً ایک آدمی، جو ش کے عالم میں، ایسی ہیرو حمانہ حرکتیں کر سکتا ہے،

جن سے انہی جہنم نالت میں وہ تھکا ہوتا ہے۔ لیکن جس عالم میں یہ ہیرو تہج تھی اس سے ٹھکر چوٹا کردہ

ایک ایسے عالم میں پلا نیا ہے، جس میں یہی تہج ہونے کے بجائے ستم ہے اس لئے اس کا

ضمیر رعب ہوتا ہے۔

عالم اجتماعی کی طرف سے عائد ہوئے ہیں۔  
 اس تمہید کے بعد اب اجتماعی اخلاقیات کی زیادہ مفصل بحث کا وقت آیا ہے۔  
 جس سے مراد اس نظام اخلاق کی بحث ہے، جس میں کسی فرد کی زندگی گذرتی ہے، نیز  
 یہ کہ انفرادی زندگی کو اس نظام اخلاق سے کیا تعلق ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ زیر تحریر  
 کتاب میں اس موضوع کے لئے صرف ایک سرسری خاکہ کی گنجائش نکل سکتی ہے۔  
 تاہم اخلاق کے مسئلہ فرائض و محاسن اور عوائد کی اخلاقیاتی اہمیت پر یہ چند اشارات  
 بھی امید ہے، کہ مفید ثابت ہونگے۔

## باب دوم

### شعار اخلاق

۱۔ حکم اجتماعی۔ اوپر ہم کو ایک حد تک معلوم ہو چکا ہے، کہ ”چاہئے“ کے  
 کیا معنی ہیں۔ یوں سمجھو کہ ہمارے نسب الہینی نفس کا یہ ایک

لے ضمیر پر عام بحث کے لئے دیکھو پورٹر کی ”عناصر علم الاخلاق“ حصہ اول باب دوم، ڈیوی لے اخلاک  
 اخلاقیات“ ۱۸۳-۲۰۶ اور رتیورڈ کی ”عناصر اخلاقیات“ صفحہ ۲۰۰ نیز ۲۰۳-۲۰۴۔  
 ۲۔ افراد کی انتہائی خیر کو جماعت کی انتہائی خیر کا عین قرار دینے میں جو دشواریاں ہیں، ان کو بریڈلی نے اظہار  
 و حقیقت ”باب ۲۵ میں، نہایت زوردار طریقہ سے بیان کیا ہے، اور پروفیسر جگر نے اپنی مفید کتاب  
 ”مسئلہ کس داو“ میں ان کو اور زیادہ پھیلا کر لکھا ہے، لیکن بریڈلی والی صفائی اور زور نہیں قائم  
 رہا ہے، ہمارے لئے کتاب ہذا کی گنجائش میں اس بحث کی مزید تفصیل نہیں ممکن ہے۔ لیکن میرے  
 نزدیک ان دشواریوں کا اکثر حصہ افراد کی انتہائی خیر کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ جگر کا ایک نہایت ہی عمدہ  
 جواب وہ ہے، جو بسکٹ نے دیا ہے، اور جو ”جمعیۃ ارسطاطالیسی“ اسٹائیس سہ سائٹی  
 کی روداد میں شائع ہوا ہے (نویسیر سیر۔ جلد دوم) نیز دیکھو ”میں لاقوامی جدید اخلاقیات“  
 (جولائی ۱۹۲۹ء) عقوبت اجتماعی کے تخیل پر دایسپ نکتہ چینیان، تم کو ڈاکٹر میک ”کارٹ کی  
 ”کونیات ہیکل“ باب میں لینگی۔



قانون ہے، جو عقلی نفس پر عائد ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ نصب العین نفس، عقلی نفس ہے اور عقلی نفس کی تکمیل بلا جماعت کے انفرادی زندگی میں نہیں ہو سکتی، لہذا "چاہئے" کا قانون جماعت پر بھی اسی طرح عائد ہوتا ہے، جس طرح کہ افراد پر۔ بقول ہربرٹ اسپنسر کے، کہ "مطابق نصب العین وہ انسان ہے، جو مطابق نصب العین جماعت میں پایا گیا ہو"۔ نصب العین پر جب ہم کوئی تنقید کرتے ہیں، تو اس کا تعلق صرف افراد سے نہیں، بلکہ ان احوال اجتماعی سے بھی ہوتا ہے، جن میں یہ افراد پائے جاتے ہیں۔ محض کسی فرد ہی کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ اس کو فلاں طریق عمل اختیار کرنا "چاہئے"۔ بلکہ جماعت کے بارے میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اسکو فلاں نظام کا پابند ہونا چاہئے، جس طرح کوئی فرد جب اس راہ پر چلتا ہے، جس پر اس کو چلنا چاہئے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی رہت درست ہے، وہ نیک کردار و با اخلاق آدمی ہے، اسی طرح جب کسی جماعت کی تعمیر و ساخت ایسی ہو جیسی کہ "ہونا چاہئے" تو ہم کہتے ہیں، کہ اس کا نظام درست ہے اور یہ ایک خوش نظم جماعت ہے۔ غرض افراد یا جماعت دونوں واقف زندگی کا موازنہ ہم انفرادی یا اجتماعی زندگی کے عقلی نصب العین سے کرتے ہیں۔ ذیل میں اسی نصب العین سے اختصار کے ساتھ بحث کرنا ہے۔

۱۔ مسائل اخلاقیات، باب ۱۶، فصل ۱۰۰۔

یہاں سوال ہوتا ہے، کہ "چاہئے" آخر عائد کس پر ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے، کہ جماعت پر عقلی العین و ناس کے ارباب سیاست، کارکن شہریوں پر عقلی المفروض۔

اس موضوع پر مکمل بحث اخلاقیات سے زیادہ سیاسیات یا فلسفہ اجتماع سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن جہاں تک خاص اخلاقیاتی نقطہ نظر تعلق ہے، اس کی بحث یہاں ضروری ہے۔ بعض باتیں جو یہاں اجال کے ساتھ ذکر ہیں، ان کی تفصیل میں لے بیٹی کتاب "مقدمہ فلسفہ اجتماع" (باب ۵ و ۶) میں کی ہے۔ انگریزی فلسفہ سیاسیات نے اس مجموعہ میں باب کے مباحث پر زیادہ توجہ نہیں کی ہے۔ تاہم اسٹفن کی "حکمت ارسطو میں" (پارٹ ۱، بحث ۱۰، "علم اخلاق" (حصہ دوم، باب ۱۶)، رکال کی "فلسفہ اخلاق" (مال فلسفی)، "کلائم" (۱۹۰۶) "مقدمہ اخلاقیات" (کتاب دوم، حصہ دوم، باب ۱۶) کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ یہ فصل بحث کے لئے اہم ہے۔ پاسن کی تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ باقی اصل یہ ہے کہ "ہیگل" کی فلسفہ، "ہیگل" کے خیالات میں تاریخی میں ترجمہ ہو گیا ہے، آج بھی اس موضوع پر بحث کیلئے بہترین نمونہ قرار دی جاسکتی ہے۔

۲۔ عدالت۔ کہہ سکیا ہے کہ مبارک ہیں وہ لوگ جو عدالت کے بھوکے اور عدالت کے پیاسے ہیں یہ عدالت کا بھوکا پیاسا یعنی اس پر جریں ہونا نسبت آسان ہے، لیکن اس کے معنی کی ٹھیک ٹھیک تعریف و تبیین مشکل ہے۔ اور یہاں تو بہر حال اس کی ماہیت کے متعلق جو کچھ کہا جائے گا وہ نہایت ہی جمل ہوگا۔ مزید تفصیل کے لئے علم سیاسیات کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

مختصر طور سے عادلانہ نظام جماعت کی تعریف یہ کی جاسکتی ہے، کہ جو اپنے تمام افراد کی نصب العین حیات کی تکمیل میں بقدر امکان معین ہو۔ لہذا جس جماعت میں کثیر تعداد کے طبقوں کو قلیل تعداد والے طبقے کے لوگ اس طرح اپنا غلام بناتے ہیں، کہ وہ اپنی شخصی زندگی کی ترقی و تکمیل کے ناقابل ہو جاتے ہیں، تو ایسی جماعت کے نظام کو غیر عادلانہ کہا جائے گا۔ مثلاً اگر اس جماعت میں کوئی طبقہ اتنا مفلوک الحال، جفاکش اور دوسروں کا دست نگر ہو، کہ اپنی قوتوں کی ترقی اور اپنی فطرت کی تکمیل کا سامان نہ رکھتا ہو، تو یہ خلاف عدل و انصاف نہ ہوگی۔ یہ انصاف نہ ہوگا، کہ کلہاڑ اور ناکارے آدمی امن و آسائش اور حکومت و اختیار کے مزے لوٹیں، اور جو گروہ دن رات مصروف محنت رہتا ہے وہ ذلیل و خوار رہے۔

ہر عہد کے عقلا و ملما کی اصل کوشش یہی رہی ہے، کہ اس قسم کی ظالمانہ تنظیمات سے جماعت کو آزاد کرایا جائے، اور عملی اخلاقیات کے تحقق کے لئے شاید ہی کوئی اور شے ایسے اصول سے زیادہ قابل توجہ ہو، جو ان مظالم کا سرچشمہ ہیں یا ہو سکتے ہیں لیکن یہ بحث اتنی پیچیدہ ہے، کہ اس کتاب میں جماعت کی عادلانہ تنظیم کے متعلق چند اصولی باتوں کے بیان سے زیادہ کی گنجائش نہیں نکل سکتی تھی۔

۱۔ عادلانہ جماعت کا مقنا یہ ہے، کہ اس میں ہر فرد کو اپنی جگہ پر علی الاطلاق غایت قرار دیا جائے۔ اسی سے لازمی نتیجہ یہ نکلیگا، کہ کوئی شخص بھی علی الاطلاق غایت نہ قرار پاسکیگا، اور نہ باقی تمام اشخاص اس غایت کے ماتحتی و مسائل بنیائیں گے۔ لہذا ہر شخص کو یہ وقت و احد غایت بھی سمجھنا چاہیئے اور وسیلہ بھی۔

۲۔ حقیقت یہ ہے، کہ مباحث عدالت پر فلاطون و ارسطو نے (ریپبلک و جمہوریت) میں جو کچھ لکھا ہے اس سے آج تک کوئی شخص بڑھ نہیں سکا ہے۔ باقی موجودہ نہاد میں اس پر جو کچھ لکھا ہے، ان کے لئے تل کی "افادیت" (باب) سمجھ کی "مناہج اخلاقیات" (کتاب) سمجھ کی "مناہج اخلاقیات" (باب ۱۵) کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ دیکھو اس باب کے خاتمہ کا حاشیہ۔



۳۔ قانون اور سب سے پہلی بات یاد رکھنے والی یہ ہے، کہ جماعت کی عادتوں کے عامہ۔ تنظیم ایک خاص حد تک صرف اکراہ و اجبار پر موقوف ہے۔ لوگ اکثر اس مقولہ کو پیش کیا کرتے ہیں کہ ”انسان پر جو کچھ گذرتی ہے،

اُس کے پیدا یا رفع کرنے میں سلاطین یا اُن کے قوانین کا کس قدر حکم حصہ ہے؟ اور یہ ایک حد تک سچا بھی ہے، بشرطیکہ اس سے قوانین کے صرف فوری و براہ راست اثر کو مراد لیا جائے۔ جو قوم فطرۃً مطلق العنان و خود سر ہو، اس کے لئے قوانین بے اثر ہیں، اور جب کوئی قوم امن پسند یا عاقل ہو جاتی ہے، تو بھی قوانین اکثر بے کار ہو جاتے ہیں احوال حیات میں برابر تغیر و تبدل واقع ہوتا رہتا ہے جو قوانین ایک وقت میں مفید تھے، وہ بتدریج مضبوطی سے گتے ہیں۔ اسی لئے زندگی کے بہت سے شعبوں میں سخت و قطعی ضوابط قائم کرنے کی جگہ لوگوں میں عمل و رائے کے خصال حسنہ کو ترقی دینا زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ باوجود ان تمام باتوں کے پھر بھی قانون کے لئے ایک وسیع دائرہ باقی رہتا ہے۔ رائے عامہ کا نشو و نما نہایت ہی آہستہ کے ساتھ ہوتا ہے اور ہر زمانہ میں ایسے لوگوں کی کافی تعداد موجود رہتی ہے جن پر بغیر قانونی دباؤ و دھونڈ کے اس کا اثر نہیں پڑتا۔ البتہ بعض اوقات جب اُس قسم کے قوانین سے جو منشا تھا وہ پورا ہو جاتا ہے، تو پھر اُن کی تسخیر ہی مناسب ہوتی ہے۔ یہودیوں کے قانون کی نسبت یہ تھٹ پال نے کہل ہے، کہ وہ مسیح تک پہنچانے کے لئے صرف ایک ”رہنما“ استاذ تھا۔ یعنی جب لوگوں نے اخلاقی نصب العین کے حقیقی معنی کو سمجھ لیا تو پھر قانون کے تنگ احکام کی حاجت نہیں رہ گئی، لیکن با این ہمہ حصول مقصد کے لئے بطور ایک تیاری کے اُن احکام کا قیام لازمی تھا۔ قریب قریب ہی حال تمام قوانین کا ہے۔ کہ جب لوگ حقیقی آزادی کو پالیتے ہیں، تو یہ نہایت ہی تنگ اور بے معنی ہو جاتے ہیں، لیکن شروع میں ناروا آزادی کی روک تھام کے لئے ان کا وجود ضروری ہوتا ہے۔ جس چیز کو لوگ

۱۵۔ اسٹیسن نے اپنی مشہور، لیکن ایک طرفہ کتاب ”The man Versus State“ (انسان

بمقابلہ حکومت) میں جو چوکھٹا اس میں بھی حدت کا عنصر پاتا ہے۔ اسی بحث کے بعض پہلوؤں کی تشریح نسبتاً زیادہ احتیاط کے ساتھ Aspects of the Social Problem مرتبہ ڈاکٹر سٹیون گریگ نے

ابتدا میں خوف سے کرتے ہیں وہ بتدریج عادت بن جاتی ہے، اور پھر وہ اس کو اپنے شعوری ارادہ سے انجام دینے لگتے ہیں۔ پہلے قانون وجود میں آتا ہے، پھر عادت اور پھر نیکی۔ ہم حقوق اور فرائض قانون اور رائے عام کی قوتوں کا اصلی کام لوگوں کے حقوق و فرائض کی اقامت و تنظیم ہے۔ یہ دونوں چیزیں باہم لازم و ملزوم اور تمام تر اخلاقی ہیں۔ ہر حق اپنے ساتھ ایک فرض لاتا ہے۔ اور یہ صرف اس ظاہری معنی میں نہیں، کہ جب ایک شخص کوئی حق رکھتا ہے، تو دوسروں پر اس حق کی حرمت فرض ہو جاتی ہے بلکہ اس دقیق تر معنی کے لحاظ سے بھی کہ جب کسی شخص کو کوئی حق ملتا ہے، تو ساتھ ہی اس حق کو فلاح عام کے لیے استعمال کرنے کا فرض بھی اُس پر عائد ہو جاتا ہے۔ قانونی اور اخلاقی فرض کے مابین ایک خاص التباس کی وجہ سے، بہت سے لوگوں کا ذہن اس دقیق تر معنی کی طرف نہیں جاتا۔ قوانین کے ذریعہ سے حقوق کے قیام میں علی العموم سہولت ہوتی ہے، مگر ان کے ان حقوق سے جو فرائض عائد ہوتے ہیں ان کو قانون کی قوت سے منوانا آسان نہیں۔ اسی سے یہ دھوکا ہوتا ہے، کہ ان فرائض کا سب سے وجود ہی نہیں ہے۔ مثلاً جائداد و ملکیت کا تحفظ تو آسان ہے، لیکن لوگوں کو اس پر مجبور کرنا کہ وہ اپنے اپنے ملوکات کو بجا و معقول طور سے صرف کریں نہایت ہی دشوار اور خطرناک ہے، بلکہ اصل یہ ہے، کہ ایک معمولی حد سے آگے اس قسم کی کوشش خود اپنے مقصد کے لئے ہلک ثابت ہوگی۔ اسی لئے یہ مقولہ چل گیا ہے، کہ آدمی کو اپنی چیز کا اختیار ہے جسطرح چاہے صرف کرے، بے شک قانونائش کو یہ اختیار حاصل ہے، لیکن اخلاقاً اس پر اپنی چیز کا بھی اسی طرح رفاہ عام کیلئے صرف کرنا فرض ہے کہ گویا دوسروں ہی کی ہے۔ حقیقت میں

لہ پر ویسبروٹ ریڈ نے "مناصر اخلاقیات" (حاشیہ صفحہ ۹۳) میں کوئیپ تھروال کے منطق ایک قصہ نقل کیا ہے جس سے ننگن کے ہشپ ٹوکر کر ٹوڈر ڈھوڑتھ سے ایک موقع پر گر جاکی جبری حاضری کے بارے میں بحث ہو گئی۔ ہشپ نے کہا کہ ملکہ یہ قطعی لاغیر ہی پر جبری مذہب کی ترجیح ہے۔ تھروال نے جواب دیا کہ یہ دقیق فرق میری سمجھ سے باہر ہے، البتہ جبری اخلاق کی نسبت بھی کہا جاسکتا ہے، کہ وہ سرے سے اخلاقی ہی نہیں۔ بے شک یہ سچ ہے، لیکن پھر بھی جبری اخلاق اصل اخلاق کی تعلیم کا کام ضرور دے سکتا ہے۔ تھروال کو بھی ایک حد تک یہی جواب دیا جاسکتا تھا۔ دیکھو! پر حاشیہ ۲۶۱۔





تمام حقوق کی طرح حق حیات بھی اپنے ساتھ ایک فرض رکھتا ہے، اور وہ دوسروں، اور اپنی دونوں کی زندگی کے احترام کا فرض ہے۔ جو شخص قتل و غول ریزی سے اس فرض کو توڑتا ہے، وہ اپنے حق حیات کو زائل کر دیتا ہے، اور بجا طور پر اس سے محروم کر دیا جاسکتا ہے۔

دہا، آزادی۔ دوسرا وہ آزادی کے حق کا ہے۔ جسکی بنیاد اس پر ہے، کہ اخلاقی منصب العین کا تحقق انفرادی ارادے کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس حق کے تسلیم و قبول کی نوبت علی العموم حق حیات سے بہت بعد میں آتی ہے۔ غلامی کا وجود اسیران جنگ کے قتل کے بہت بعد تک قائم رہا ہے، اور آج بھی جبکہ غلامی کا اصول ناجائز قرار پایا ہے، محنت و جائداد وغیرہ کے متعلق ایسے معاہدوں کا دستور قائم ہے، جو انسان کی آزادانہ زندگی کی راہ میں اکثر حائل ہوتے رہتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ایک ظلم منظم ہونے سے نہ ممکن ہے، نہ اس کا کسی قصد کرنا چاہیے۔ یہ کبھی بھی کسی خوش نظم جماعت میں روا نہیں ہو سکتا، کہ اس کے افراد کا جو جی چاہے کر بیٹھیں۔ حق آزادی کے صرف یہ معنی ہیں، کہ نظام جماعت کو قائم رکھا جس ممکن نہ تک وہ سروں کی خلل اندازی کے بغیر آدمی کو اپنی زندگی کی ترقی کا موقع مل سکتا ہے، ملنا چاہیے۔

حق آزادی سے انسان پر جو فرض عائد ہوتا ہے، وہ یہ ہے، کہ اس حق کو وہ عقلی مقاصد کے حصول میں استعمال کرے جنہیں نے ٹھیک کہا ہے، کہ "جو لوگ آزادی کے

لے ہنگل نے فلسفۂ تاریخ کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ مشرقی دلوں کے نزدیک صرف ایک شخص یعنی خود مختار بادشاہ آزاد ہے۔ دوسری طرف یونانی یہ سمجھتے تھے، کہ کچھ لوگ یعنی خود اپل یونان آزاد ہیں اور بربری تو ان کے خیال میں فطرۃ غلامی ہی کے لیے موندے ہوئے تھے۔ باقی یہ مطالبہ کہ سب آزاد ہیں جیسا سیت کے زیر اثر موجودہ دور کے ملے محفوظ تھا۔ اور بعد اصلاح (روشنی) کے زمانہ سے اس مطالبہ نے خوبصورت کے ساتھ قوت و اہمیت حاصل کر لی ہے جتنی کہ بعض اوقات تو یہ دنیا پسندی کی حد تک پہنچ گیا ہے۔ مثلاً یہودیہ کے ان یا اس کے بعد زمانہ کے لیے دیکھو A Plea for Liberty (سجۃ آزادی) اور پتھر کی انسانیت کا بلکہ حکومت کا دیکھنی چاہیے۔ ان خیالات کی تفسیر کے لیے بھی کی

"Principles of State Interference" (اصول مداخلت حکومت) دیکھو



شاید ہیں، پہلے ان کو عاقل و صالح ہونا چاہئے، اسی شرط پر آزادی دی جاسکتی ہے۔ اور یہی وجہ ہے، کہ حصول آزادی میں جو دیر لگتی ہے، وہ سبب نہیں ہوتی۔ آزادی کوئی متاع نہیں ہے، جو خریدی یا بخشی جاسکتی ہو بلکہ اس کو لا قوت بازو سے حاصل کرنا پڑتا ہے۔

وجہ، ملکیت۔ حق ملکیت کو حق آزادی کا قریب قریب جز سمجھنا چاہئے۔ ہر مقصد کے لئے اسباب و وسائل کا ہونا ضروری ہے، اگر کسی شخص کو استقلال حاصل کا حق نہیں حاصل ہے، تو طلب مقصد کے لئے اس کی آزادی عملاً بے معنی ہے۔ لیکن وسائل، خصوصاً آراضی وغیرہ کی قسم کے وسائل کی مقدار چونکہ محدود ہے، اس لئے یہ سوال نہایت ہی مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کے استعمال کو افراد جماعت پر کیونکر تقسیم کیا جائے۔ اگر صرف چند آدمیوں کے لئے ان کو مخصوص کر دیا جائے، تو شہریوں کی بڑی تعداد کا حق آزادی مارا جاتا ہے۔ بہر کیف یہ بحث مصنفین سیاسیات کے دائرہ کی ہے۔ خالص اخلاقیاتی نقطہ نظر سے ہم کو حق ملکیت کی اہمیت پر صرف اس حد تک زور دینا چاہیے، جس حد تک کہ یہ آزادانہ ارتقاء حیات میں مددگار ہے۔ حق ملکیت سے جو فرض قائم ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو عاقلانہ طور سے فلاح عامہ کے لئے استعمال کیا جائے۔ جن قوموں کی طرف سے اس فرض کے ادا کرنے کا اظہار نہیں ہوتا، ان کو حق ملکیت بھی نہیں دیا جاسکتا۔ چنانچہ ابتدائی درجہ کی قوموں میں اس قسم کا حق تقریباً مفقود ہے۔ ہر چیز ملک عام ہے۔ جیسے جیسے سائنس متقدم و تعلیم یافتہ ہوتا جاتا ہے، ویسے ویسے وہ حق ملکیت کے لئے بھی صالح ہوتا جاتا ہے۔ بلکہ تمدن و تعلیم کے بعد کبھی علی العموم اتنی احتیاط ضروری ہوتی ہے، کہ اس حق کو سوء استعمال سے بچانے کے لئے کچھ نہ کچھ پیش بندی کرنا پڑتی ہے۔

یہ معنی ہر ایک دور ہی ہوتا ہے۔ Feature of Kings & Monarchies ملکہ کی شاہ کلاں

بجای صحیح لوگوں کے اور کوئی آزادی کا حوالہ نہیں ہو سکتا باقی دوسرے لوگ آزادی نہیں بلکہ اوباشی کے آئینہ ہوتے ہیں، جس کا شیعہ سب سے زیادہ خود مختار سلطنتوں میں ہوتا ہے۔

میں خالص انداز نقطہ سے تو یہ کہنا چاہئے، کہ آدمی کسی قسم کی ملکیت کا بھی کوئی حق نہیں رکھتا۔

بعض مصنفین (مثلاً فلاطون) کا خیال تو اسی بنا پر یہ ہے کہ ایک اعلیٰ نظام حکومت میں، تمام چیزیں مشترک ہونی چاہئیں، اور شخصی ملکیت کا کوئی حق ہی دوسرے سے نہ ہونا چاہئے۔ لیکن یہ حقیقت میں غلطی ہے۔ بلکہ اس کے بجائے ارسطو کا خیال غالباً زیادہ صحیح تھا کہ اعلیٰ نظام حکومت میں ہر شخص کو ضروری وسائل کے استعمال کی آزادی ہونی چاہئے۔ البتہ اس کی تعلیم ہونی چاہئے، کہ یہ استعمال رفاہ عام کے لئے ہو۔

(د) معاہدہ۔ ایک اور اہم حق معاہدات کا ایفا ہے۔ اگر ایک شخص دوسرے کی کسی خدمت کا معاہدہ کرتا ہے تو دوسرے کو حق حاصل ہے کہ اس معاہدہ کو پورا کرائے۔ ابتدائی درجہ کی جماعتوں میں معاہدہ کی قبیل سے کسی شے کا پیشکش ہی وجود ہوتا ہے۔ ان کے تعلقات کی بنیاد تمام تر تقریباً پیدا نش پر مبنی ہے۔ جن میں تغیر و قوت کے نور سے ہو سکتا ہے اسی بنا پر کہا گیا ہے۔ کہ جماعتیں اپنی طبعی حالت سے معاہدہ کی طرف ترقی کرتی ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۸۴، اور چیزوں کے کہ جسکو اس لحاظ سے وجود کا لازمی جز بنا لیا ہے۔ اسی بنا پر ایک جرمن مصنف جی کیمبل کہتا ہے کہ "صحیح معنی میں یہ کسی شے کا بھی مالک نہیں ہوں، مگر اس چیز کا جو میں ہوں لیکن علی سیاست میں اس اصول کا پناہنا ناممکن ہے۔" بائیں ہمہ اس سے اصول کی اہمیت میں درجہ نیچا لے دیکھو "جمہوریت فلاطون" کتاب ۴۷۰۔ فلاطون اصول اشتراکیت کو کس حد تک لیجانا چاہتا تھا اس کا صاف و متعین طور پر پتہ نہیں چلتا۔ موجودہ دور میں اشتراکیت کی جسطرح حمایت کی جاتی ہے اس کے لئے اتنی "News from Now here" دیکھو۔

۵ "سیاسیات ارسطو" ۱۲۵

تک یہ سوال نہایت پیچیدہ ہے کہ اراضی و غیرہ کی قسم کی ملکیت پر جس میں زیادت و نقص کی صلاحیت نہیں یہ اصول کہاں تک صادق آسکتا ہے۔

یہ خیال کہ اسکے موجودہ ایام میں معاہدہ تعلقات کے قائم کرنے کا اس قدر عام طریقہ ہو گیا ہے، کہ بعض مصنفین یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ تمام تعلقات معاہدات ہی پر مبنی ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ "حکومت کی بنا ایک اجتماعی معاہدہ ہے۔" مائس اور ریویو اس نظر کے غرض قائلین میں میں، ریکر نے "Reflection

on The Revolutions in France of The Original Contract" (انقلاب فرانس) میں اس نظریہ پر نہایت پر زور حملہ کیا ہے۔ دیکھو میورڈ کی

تصانیف اخلاقیات گت۔ نوٹ "مقالات ہیوم" (ایسٹ) میں بھی اس پر ایک عمدہ تنقید ہے۔

۵ دیکھو جی ر Maine کی کتاب "Ancient Law" (قانون قدیم) باب ۵



حق معاہدہ سے جو فرض عائد ہوتا ہے، وہ یہ ہے، کہ عرف ایسے ہی معاہدے کرنا چاہئیں، جو جائز طور سے پورے کئے جاسکتے ہوں۔ مثلاً یہ کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے، کہ وہ اپنے کو غلام بنانے کا معاہدہ کر سکے۔ نہ باوجود صلاحیت کے کسی کو ایسے معاہدہ کا حق حاصل ہے، جیسا کہ فاسٹ نے ریفرنڈم ٹھنڈے کے ساتھ کیا تھا، یہی وجہ ہے، کہ حق ملکیت کی طرح حق معاہدہ بھی اعلیٰ درجہ کی ترقی یافتہ ہی قوم میں ممکن ہے، اور اس پر بھی کافی تحفظ و احتیاط کی ضرورت ہے۔

(۳) تعلیم سب سے آخری حق جس کا ذکر یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے، تعلیم کا حق ہے اس میں حق اور فرض دونوں اس طرح مجتمع ہو گئے ہیں، کہ ان کا جدا کرنا مشکل ہے۔ ہر شخص اپنی حیثیت کے مطابق اپنے کو تعلیم دینے کا حق اور فرض دونوں رکھتا ہے، کیونکہ نفس عاقل کی تکمیل کے لئے تعلیم لازمی شے ہے۔ یہ ایک ایسا حق ہے، جس کے قبول کرنے میں بعض بڑے سے بڑے متمدن ممالک تک نے مدقیر لگا دی ہیں، اور آج بھی بہت سے متمدن ملکوں میں عامۃ الناس کی اعلیٰ تعلیم تک رسائی نہیں ہے۔ لیکن یہ ایک واضح حقیقت ہے، کہ عمدہ نظام حکومت وہی ہے، جس میں ہر شخص کو اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کو ترقی دینے کے بہترین وسائل و مواقع حاصل ہوں۔

ہر حقوق و فرائض کا انتہائی مدعا۔	فرا سے غور کے بعد معلوم ہو سکتا ہے، کہ حقوق و فرائض کا انتہائی مدعا ہے، کہ جس قوم کے ہم فرد ہیں اس کی اپنی سے اعلیٰ بہبود کے لئے ہماری زندگی کے نشوونما کو جو وسائل درکار ہیں، ان پر
----------------------------------	--

جم کو پورا حق حاصل ہے، اور ان وسائل کو اسی مقصد بہبود کے بہترین حصول کے لئے

اسی لئے ۱۷۸۵ء میں معاظہ امیر ہے، کہ غلامی نام ہے زندگی بسر کے لئے صرف اپنی خدمات کو اجراء

نہ دیکھیں ۸۔ دیکھو اس کے "Latter - Day Pamphlets" انسان کو اپنی آزادی کے فروخت کرنے کا کوئی حق نہیں حاصل ہے۔

۹۔ یہ ایک قصہ لی طرف اشارہ ہے، جس میں ڈاکٹر نے ریفرنڈم ٹھنڈے نامی ایک شیطانی روح یا دیو کو دیکھا، جو کہ اپنے آپ کو اس کے حوالہ کر رہا تھا۔

۱۰۔ بڑے بزرگ اپنے موافق حالات و مصلحتوں کی وجہ سے، نہ رعا ترابط یہ مہمات کر کے لئے ۱۱۔ ہوجوئے ہے۔ تاہم اعلان کی روک تھام ہوں جاسکتا ہے۔

استقبال کرنا بہار فرض ہے

۷۔ شعائر اجتماعیہ - جماعتی شیرازہ بندی کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ اور ان سے جو باہمی علائق پیدا ہوتے ہیں، وہ اکثر اخلاقی لحاظ سے اس قدر اہمیت رکھتے ہیں، کہ ان کی بعض خاص صورتوں کا مختصر ذکر یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(الف) خاندان - خاندان کی بنیاد فطری الفت و موانست پر ہے۔ اس کا اصلی مقصد بیچارگی طفولیت کی حفاظت و خبر گیری، اور اسی کے ساتھ محبت و دوستی کی اعلیٰ ترین صورتوں کے لئے ایک عقول و مناسب محل کی فراہمی ہے۔ کیونکہ بچوں کی خبر گیری کو حکومت کے کسی انتظام کے بجائے ماں باپ کی محبت زیادہ بہتر طور سے انجام دے سکتی ہے، علیٰ ہذا اعلیٰ ترین محبت و دوستی کا حق بھی ایک چھوٹے دائرہ میں زیادہ خوبی کے ساتھ پورا ہو سکتا ہے۔ لیکن والدین کے اختیارات کی تحدید لازمی ہے، مثلاً بچوں سے کچی عمر میں ناموزوں محنت و مشقت نہ لینے پائیں، اور ان کو مناسب تعلیم دلانے پر مجبور ہوں۔ خاندان میں زن و شوہر کا تعلق صحیح معنی میں برابری کا

لے یہاں حقوق و فرائض کا جو مفہوم میں نے بیان کیا، وہ اخلاقی مفہوم ہے۔ یہی بات کہ دائمان حقوق و فرائض پر کسی حد تک عمل درآمد کرایا جاسکتا ہے، یہ بحث حکماء سیاست کے دائرہ کی ہے، ان مباحث کے لئے ”تجوک کی“ عناصر سیاسیات“ (خصوصاً باب ۲-۶) کی ”رٹ رجوع کرنا پڑے۔“ فلاطون کا خیال اس کے برعکس تھا۔ دیکھو ”ریپبلک“ کتاب ۵۔

۸۔ قدیم العصر یونانیوں میں دوستی و محبت کی اعلیٰ صورتیں تقریباً تمام تر مردوں ہی کے بائیں محدود تھیں۔ عورتوں کا مرتبہ اس قدر پست تھا، کہ شہریوں کی اعلیٰ زندگی میں انکا کوئی حصہ نہیں تھا۔ اسی واقعہ نے حیات منزل کے حلق یونانیوں کے خیالات کو قریب قریب بالکل اسی طرح برباد کر دیا تھا جس طرح کہ غلامی کے جواز اور زراعت کے سوا تمام پیشوں کی تحقیر نے کاروباری حیات کے تعلق آنکے خیالات کو تباہ کر دیا تھا۔ خاندان کی بحث کے لئے دیکھو ”میکگل کی“ ”فلسفہ صواب“ نیز کالہ کی ”مارا خلا سنی رحمہم“ (باب ۶) اور ڈیو اس کی ”Studies of Family Life“ (مباحث حیات صنفی) ارسطو نے اپنی کتاب ”سیاسیات“ کے ابتدائی دو بابوں میں اس بحث پر جو کچھ لکھا ہے اس کا مطالعہ آج بھی فائدہ سے خالی نہیں۔



تعلق ہے لیکن اگر یہ برابری باہمی محبت سے قائم نہ ہو، تو حکومت کے کسی ضابطہ سے اس کا قیام ناممکن ہے، الا انکہ انفرادی آزادی میں ناقابل عمل مداخلت سے کام لیا جائے۔ لہذا اس مقصد کے لئے پرزور رائے عامہ کا پیدا کرنا زیادہ اہمیت رکھتا ہے البتہ کامل مساوات حقوق کی راہ میں جو مواقع حائل ہوں ان کو قانون کی مدد سے کافی حد تک رفع کیا جاسکتا ہے۔

(ب) کام و بار۔ کاروباری تعلقات کی نوعیت خاندانی تعلقات سے بالکل متضاد ہے۔ ان کی بنیاد باہمی محبت پر نہیں، بلکہ معاہدہ پر ہوتی ہے، اور یہ برابری نہیں بلکہ ماتحتی کے تعلقات ہوتے ہیں۔ بلاشبہ خاندان میں بھی بچے والدین کے ماتحت ہوتے ہیں، لیکن یہ کم سن کامسن کے اور محتاج حفاظت کا اپنے قدرتی محافظ کے ماتحت ہونا ہے۔

بجلاف اس کے کاروباری زندگی میں جو ماتحتی ہوتی ہے، وہ حفاظت کی محتاجی یا سن کی کمی پر نہیں بلکہ نفس خارجی مقاصد پر مبنی ہوتی ہے۔ لہذا اس صورت میں ایسے قواعد ضوابط کی ضرورت ہے، جن سے معاہدات میں انصاف و راستی قائم رہ سکے، اور ماتحتی، غلامی کی حد کو نہ پہنچنے پائے۔ اس امر پر لوگ بسا اوقات تاسف کرتے ہیں، کہ جس قدر تمدن بڑھتا جاتا ہے، اسی قدر کاروباری زندگی میں آدمیوں کا باہمی تعلق خاندانی تعلق کی نوعیت سے دور ہوتا جاتا ہے۔ پہلے آتما و خادم کا تعلق قریب قریب خاندانی یا مہمانہ نوعیت کا ہوتا تھا، مگر اب بقول کارلائل کے بزرگ رہ پیہ کے تعلق کے اور کوئی رشتہ نہیں رہ گیا ہے۔

لے سرپنٹی اسٹن نے ”حکمت اخلاق“ (باب ۳) اس عام دستور پر اعتراض کیا ہے، کہ لوگ خاندانی تعلق کو اجتماعی نظامات میں شمار کرتے ہیں کیونکہ خاندانی رشتہ کی بنیاد عضویاتی احتیاجات پر ہے، اور سیاسی نظام کی یہ نوعیت نہیں بلکہ اصل ہے۔ اجتماعیات یا سیاسیات کے متعلق کے لئے یہ اعتراض قابل لحاظ ہے، لیکن خاندان کے اخلاقی مفہوم پر اس کا کچھ اثر نہیں پڑتا۔ اس کے علاوہ کسی ترقی یافتہ مفہوم میں خاندان کے وجود کے لئے قانونی یا قانون جیسی کسی نہ کسی قسم کی ایسی قوت کا ہونا ضروری ہے، جو شادی کے مسلمہ حقوق کو پورا کر سکے، چاہے وہ شادی کثرت زوجات یا ازدواج کی صورت میں یا د مدت ازدواج کی صورت میں۔ لہذا اس معنی کے اجتماعی نظام، مندرجہ نظام پر مقدم ہے، اور اجتماعی نظام کے نشوونما کے ساتھ اس میں تغیر واقع ہوتا رہتا ہے۔

لیکن اس کا قابل تاسف ہونا بحث طلب ہے۔ کیونکہ مربیانہ تعلق، جب کسی فطری رشتہ محبت پر مبنی نہ ہو، تو وہ آسانی سے ظلم و استبداد کی طرف مودی ہو سکتا ہے۔ اس لئے غالباً بہترین صورت یہی ہے، کہ کارباری تعلقات خاص معاہدانہ حیثیت کے ہوں۔ سب سے شک یہ طریقہ باہمی رفیق و وفاداری میں کسی حد تک فخل ہو سکتا ہے، لیکن ساتھ ہی اس میں بھی شک نہیں، کہ اس سے نا انصافی کا ایک بڑی حد تک سد باب ہو جاتا ہے۔ رہے رفیق و محبت کے جذبات تو وہ آقا و خادم کے رشتہ کے بجائے، ہمسائیگی و ہم وطنی کے رشتہ سے بڑھائے جاسکتے ہیں، اور اعانت و حمادی کی عملی خدمات کو خاص خاص آقاؤں کی جگہ جماعت من حیث الجمع زیادہ بہتر طریقہ سے انجام دے سکتی ہے۔

تاہم اس میں شبہ نہیں، کہ جو شے مانتی کی سختی و ناگواری کے گھٹانے میں مبین ہو وہ نہایت ہی مستحسن ہے۔ اس لئے معاونت و اتحاد عمل کی جتنی بھی قابل عمل صورتیں ہوں، ان سب کو دل و جان سے ترقی دینا چاہئے۔ یہ بحث بھی کہ کاروبار کے کن اصناف کو بڑھانا اور کن کو گھٹانا چاہئے، ایک بڑی حد تک اخلاقی بحث ہے، گو ان طریقوں کی بحث جن سے کاروبار کے کسی شعبہ کی ترقی یا تنزل ہو سکتا ہے، علمائے اقتصادیات و فلاسفہ سیاسیات کا کام ہے۔ موجودہ زمانہ میں کاروباری زندگی کے جو حالات ہیں، ان میں جو کاروبار کی ترقی و تنزل زیادہ تر اشیائے تجارت کی مانگ کی کمی و بیشی پر موقوف ہے، اور یہ کمی بیشی زیادہ تر لوگوں کے مذاق، فیشن اور عادات کے تغیر و تبدل پر مبنی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے، کہ ان تغیرات سے جن چیزوں کی

۱۔ اول الذکر صورت میں ان جذبات کی وسعت کا زیادہ موقع ہے، البتہ قوی شاید ثانی الذکر صورت میں یہ زیادہ ہوں گے۔

۲۔ کہ قدرتی احوال میں جو تغیر و تبدل واقع ہوتا ہے باجو تغیرات جدید ایجادات و اکتشافات پیدا ہوتے ہیں، ان سے مطلب نہیں، کہ ان سے اخلاقیات کا تعلق نہایت ہی دور کا ہے، کیونکہ یہ سوال کہ کس حد تک لوگوں کو جدید اکتشافات اور ان کے استعمال کی اجازت دینی چاہئے۔ بحالت موجودہ کوئی عملی سوال مشکل ہی سے خیال کیا جاسکتا ہے۔



مانگ پیدا ہوتی ہے، اگر وہ حیات انسانی کے تحفظ و ترقی کے لئے ضروری ہیں، اور جن پیشوں سے یہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں، وہ حیات انسانی کے حق میں مضرت نہیں ہیں، تو اخلاقی لحاظ سے، اس کے استحسان و جواز میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ اخلاق کا سوال خصوصیت کے ساتھ عیش پرستی کے سامانوں اور ان چیزوں کے استعمال میں پیدا ہوتا ہے، جن کے پیدا کرنے کے لئے خطرناک و مضر وسائل اختیار کرنا پڑتے ہیں۔ اور اس سوال کا فیصلہ صرف یہ دیکھنے سے ہو سکتا ہے، کہ زندگی کے اعلیٰ و اعلیٰ مقصد کے لحاظ سے ان چیزوں میں منفعت کا پہلو غالب ہے یا مضرت کا۔

(ج) جماعت عمرانی۔ اگر لوگوں کے کارباری تعلقات کو محض معاہدہ رکھنا ہے، تو ان مربیانہ فرائض کو جو افراد کے ہاتھ میں نہیں چھوڑے جاسکتے، جماعت کو من حیث المجموع اپنے ذمہ لینا ہوگا۔ یہ کام ایک حد تک تو مرکزی حکومت کا ہے، لیکن بڑی حد تک اس کا انتظام ہر ضلع اپنے لئے الگ الگ زیادہ خوبی کے ساتھ کر سکتا ہے۔ شہریوں کی خبرگیری کا یہ انتظام، اس قسم کی چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے جیسے کہ حفظان صحت کا اہتمام، وسائل تعلیم کی فراہمی، حادثوں کی روک تھام، کہ اس نے سپینے کی چیزوں میں میل یا دیگر اصناف خدج کا سد باب، اور جو لوگ محنت مزدوری کے ناقابل ہیں ان کے لئے معاش کا بندوبست۔ یہی ان چیزوں کی تفصیل اور یہ بحث کہ ان کا بہتر انتظام مرکزی حکومت کر سکتی ہے یا مقامی، تو یہ معنیں سیاسیات کے دائرہ کی بحث ہے۔

(د) مذہب۔ لیکن مربیانہ خبرگیری کا حق اصل یہ ہے، کہ کسی عمرانی نظام سے نہیں پورا ہو سکتا۔ اس لئے کہ جس نظام کی بنیاد محبت نہیں بلکہ قانون ہو، اس میں ایک کو نہ سنبھلی و دہشتی پایا جانا لازمی ہے۔ لہذا ضرورت ہے، کہ اس کی تلافی مزید شخصی و باطنی

۱۔ پیش برتن کے تعلق دار میں متعدد رئیس میں جو اس میں شامل کیسویٹنگ کی کتاب "سیٹی تمدن" میں ان تعلقات شہریت، "Liberty of Citizenship" اس کے "اجتماعی حقوق و فرائض" Social Rights & Duties اور پروفیسر سٹوٹ کا "ضمون" جو "بین الاقوامی جبریت و اخلاقیات" بلند و نیراں میں ملتا ہے۔

کے اضافہ سے کہیے۔ ان روابط کا مرکز مذہب ہے، جس کا کام انسانی تعلقات کے اعلیٰ ترین نصب العین کی تکمیل ہے۔ یہ نہایت ہی اغسوس کی بات ہے، مذہب جس حد کمال تک اس مقصد کو پورا کر سکتا تھا، مذہبی اختلافات اس میں عامل ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ قرون وسطیٰ میں جب ایک ہی کیتھولک فرقہ کا غلبہ تھا، تو یہ غرض زیادہ خوبی کے ساتھ حاصل تھی۔ دینیہ حیات اجتماعی کے شدید مختلف حالات کے اندر شعائر و عوائد کے اثر کا موازنہ ممکن بھی ہو، اختلاف مذہب سے جو نقص پیدا ہوتا ہے، اس کا علاج غالباً مذہبی فرقہ بندیوں سے آزاد کچھ شعائر اخلاق کی اقامت سے ہو سکتا ہے۔ لیکن اس بحث کو ایک ابتدائی درجہ کتاب میں چھیڑنا موزوں نہ ہو گا۔ علاوہ ہمیں جتنا کہ خالص اخلاقی نوعیت کے سوادیکر مباحث سے بھی کام نہ لیا جائے، اس مسئلہ کا تشفی بخش حل مشکل ہی سے ممکن ہے۔ بعینہ یہی حال مذہب و حکومت کے تعلق کی بحث کا بھی ہے۔ پ

(س) حکومت، اجتماعی تعلقات کی سب سے بالا دست نگران و محافظ ہے۔ یہ قوانین بناتی اور ان کو نافذ کرتی ہے۔ نیز یہ بہت سے ایسے کام انجام دیتی ہے، جن سے شخصی انتظامات خوبی و سہولت کے ساتھ عہدہ برائیں ہو سکتے۔ مثلاً ملک کی فوجی حفاظت، ڈاک کا اہتمام اور بعض مالک میں فوریوں کا انتظام بھی حکومت ہی کرتی ہے۔ اس قسم کی چیزیں کو کس حد تک حکومت کے ماتھے میں رہنا چاہئے، یہ بحث ایک اخلاقی کتاب کی گنجائش سے تو باہر ہے۔ البتہ جو شخص اس سوال کا جواب دینا چاہے اس کے لئے اس امر کا لحاظ رکھنا نہایت اہم و ضروری ہے، کہ ان کاموں سے باشندگان حکومت کے اعلیٰ مقصد حیات میں کہاں تک مدد ملتی ہے۔

(دس) دوستی۔ وحدت اجتماعی کی یہ چند موٹی موٹی اصولی صورتیں تھیں، لیکن انسانی کے ان باہمی تعلقات کی فہرست جنکے واسطے سے حیات اخلاقی کی تکمیل ہوتی ہے، انہی صورتوں میں ختم نہیں ہو جاتی۔ دوستی کے تعلق کا ذکر بھی ضروری ہے۔ قدیم یونانی مصنفین

لے پروفیسر گزٹی نے اپنی کتاب "مقدمۃ اخلاقیات" دیکھو اس کی انجینس از ڈاکٹر کوٹ، میں اس بحث پر کافی بسط کے ساتھ بحث کی ہے۔



کا اتحاد کی اس صورت یعنی دوستی پر خاص اعتنا تھا، اور اتباع اپیکورس کے ہاں تو اس کی اہمیت اپنی انتہا کو پہنچ گئی، حتیٰ کہ ان کے نزدیک یہ رشتہ گویا حکومت کا قائم مقام قرار پا گیا تھا۔ آج کل کتابوں اور سیاحتوں وغیرہ نے انسان کے عالم اجتماعی کو استفادہ وسیع کر دیا ہے، کہ ان قریبی روابط کی اہمیت ایک حد تک گھٹ گئی ہے، تاہم یہ حقیقت اب بھی بے مبالغہ قائم و صادق ہے، کہ دوست کے اندر گویا آدمی کو اپنی ہی ذات ایک دوسرے قالب میں مل جاتی ہے، اور اس طریقہ سے اس کی ذات و شخصیت کا دائرہ نسبتاً جس احسن و اکمل عنوان سے وسیع ہو جاتا ہے، وہ کسی دوسری صورت تعلق سے ممکن نہیں۔ خصوصاً جب یہ دوستی اس اعلیٰ نوعیت کی ہو، جیسی کہ ٹینسن و ہالم میں تھی، جس میں یہ کہا جاسکتا ہو کہ "جہاں میں غریب تھا وہ تو امیر تھا" لیکن تعلق کی اس صورت پر بھی یہاں کسی مزید مفصل بحث کا موقع نہیں ہے۔

۸۔ اجتماعی ترقی۔ | یہ جتنے شعائر اوپر بیان ہوئے ہیں، سب میں ترقی تمدن کے ساتھ ساتھ تغیرات کا واقع ہونا لازمی ہے۔ لیکن ان تغیرات کے پیدا کرنے میں اسکا لحاظ ضروری ہے، کہ یہ محض عارضی فوائد پر مبنی ہوں، اور جو فوائد ان سے حاصل ہوں ان کے مساو ضہ میں انسان کی قوتوں اور صلاحیتوں کا خون نہ کرنا پڑتا ہو۔ سب سے آخری معیار جس پر ہر ترقی کو کسنا چاہئے نفس عاقل کی تکمیل کا معیار ہے۔ مادی و اجتماعی ترقی صرف اسی حد تک مفید و قیمتی ہے، جس حد تک کہ یہ نفس عاقل کی تکمیل کا ذریعہ ثابت ہو۔ اس ترقی کی نوعیت کی مزید تفصیل آگے چل کر ایک باب میں آئیگی۔

۹۔ انفرادیت | حال میں اجتماعی ترقی کے متعلق جو بحثیں پیدا ہوئی ہیں، ان کا مرجع اور اشتراکیہت زیادہ تر یہ سوال ہے، کہ ہم کو انفرادیت کی طرف بڑھنا چاہئے یا اشتراکیہت کی طرف۔ انفرادیہ کا خیال ہے، کہ تاہم امکان افراد کی آنادہ کو قائم رکھنا زیادہ اہم ہے۔ بخلاف ان کے اشتراکیہت یہ کہتے ہیں، کہ انہیں اصلی شے افراد کے افعال کو ملاح عام کے نقطہ نظر سے منضبط و محدود کرتا ہے۔

۱۰۔ سچ بھی "دوستی" پر غالباً بہترین بحث وہی ہے جو ارسطو نے اپنی "اخلاقیات" میں کی ہے۔  
میں نے "اخلاق شہریت" بھی دیکھا ہے

لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ان دونوں اصولوں میں کوئی حقیقی تضاد نہیں معلوم ہوتا۔ اس لئے کہ نہ کل کی فلاح بغیر افراد کی فلاح کے ممکن ہے، نہ ہر شخص کو انفرادی آزادی بلا اس شرط کے دی جاسکتی ہے، کہ بحیثیت مجموعی اس میں عام فلاح مضمر ہو۔ لہذا اصلی سوال جو کرنے کا ہے، وہ یہ ہے، کہ کون چیزوں میں لوگوں کو زیادہ آزادی دینا منجس ہے، اور کون چیزوں میں ان کے افعال کی نگرانی و تحدید ضروری ہے؟ یہ تفصیلات یا جزئیات کا سوال ہے، جس کے انسانی ارتقاء کی مختلف منزلوں میں مختلف جواب ہوں گے۔ موجودہ زمانہ میں عمومی ترقی و اشتراکیت کے مطالبہ کی جانب زیادہ رجحان نظر آتا ہے۔ لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ حال کی نسلوں میں انفرادی پہلو پر حد سے زور دیا جانے لگا تھا جس کی بڑی وجہ یہ ہے، کہ اس زمانہ میں اجتماعی یا اشتراکی ترقی اعلیٰ پیشوں اور ہنرمندیوں کو ادنیٰ و گراں باز پابندیوں سے آزاد کرانے پر مشتمل ہو گئی ہے۔ اسی لئے اب اسکے بعد والا دور عالمی ہو گا، جس میں ادنیٰ پیشوں اور کم صلاحیت والے لوگوں کے لئے جو خود اپنے نفع و نقصان کی خبر گیری نہیں کر سکتے سچی انسانی زندگی فراہم کرنے کی فکر ہوگی۔ پہلی قسم کی ترقی انفرادی طریقوں سے ہو سکتی تھی، دوسری میں ایک حد تک اشتراکیت کی ضرورت ہوگی۔ لیکن یہ بحث بھی ایسی ہے، جس سے سرسری طور پر گزر جانے کے

لئے اخلاقیات کے نقطہ نظر سے ہم کہہ سکتے ہیں، کہ انفرادیت و اشتراکیت دونوں ہمارے لئے اختصاری احکام پیش کرتی ہیں۔ انفرادیت کا حکم ہے کہ "لوگوں کو مفلس و نادار نہ بنانا، ورنہ پھر شخص کو صرف اپنی ہی فلاح جوئی کی اجازت دینا پڑے گی" اشتراکیت کا حکم یہ ہے، کہ "لوگوں سے ناجائز فائدہ نہ اٹھانا، ورنہ کوئی شخص دوسرے کی فلاح کا محض آلہ نہیں بنایا جاسکتا ہے۔"

لئے اس موضوع پر پروفیسر ہائمن نے اپنی "نظام اخلاقیات" (System der Ethik) برکائی ہٹا کے ساتھ بحث کی ہے۔ دیکھو جلد دوم کتاب ہم۔ باقی اشتراکیت کی عام بحث پر سیاسیات علیہ کے لحاظ سے دیکھو جو کہ "Principles of Political Economy" (محول سیاست)

کتاب سوم، باب ۱۰۔ اور عناصر سیاسیات (Elements of politics) باب ۱۰۔ نیز "مناہج محترمہ" باب ۱۰۔ ان کے علاوہ ذیل کی کتابوں کا بھی حوالہ دیا جاسکتا ہے: "Lectures on Political Obligation" (بینکٹ آف ملٹن)



علاوہ ہم تفصیلات میں نہیں پڑ سکتے۔

## تعلیق عدالت

عدالت کے مفہوم و تخیل کی کوئی مکمل بحث تو ظاہر ہے، کلاس دہی کتاب کی وسعت سے خارج ہے، البتہ چند اشارات مناسب مل معلوم ہوتے ہیں۔  
اس بحث میں زیادہ غلط بحث اس لئے واقع ہوا ہے، کہ نقطہ عدالت کے ایک ایہام کو لوگ نظر انداز کر جاتے ہیں، یہ ایہام اگرچہ فلاطون و ارسطو تک کی نظرت مخفی نہ تھا، لیکن موجودہ دور کے بعض مصنفین نے اس کو پہلا دیا ہے۔ عدالت کا نقطہ دو مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ہم آدمی کو بھی عادل کہتے ہیں اور قانون یا حکومت کو بھی "عادلانہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اولیٰ الذکر مفہوم میں عدالت قریب قریب خیر کے ہم معنی ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۹۷) سیاسی فرض، پچی کی "اصول مداخلت حکومت" کے کپ کی  
Inquiry into Socialism "تحقیق اشتراکیت"، ڈونستھارپ کی  
Individualism "انفرادیت مسکنی کی" "The State & the  
Individual" "حکومت اور افراد"، موجودہ زمانہ کی صنعت و حرفت کے مسئلہ پر سب  
سے زیادہ اہم "پورہ کمیشن" کی مال کی رپورٹیں ہیں اور مرٹن پورج کی کتاب "Unemployment  
(بینکاری)۔ اس سے بھی زیادہ حال کے زمانہ میں مرٹن پورج و غیرہ نے اقتصادی مسائل کو اتلانی  
اصول کے ساتھ متعلق کرنے کی بہت کچھ کوشش کی ہے۔ یہاں خصوصیت کے ساتھ ایسن کی دو  
کتابیں حوالہ دے چکا ہوں "Work & Wealth: A Human Variation"  
دہم اور دولت (انسانی قیمت)، ہے۔ اس کتاب کا عام نقطہ نظر موجودہ اشتراکیت ہے،  
جس کی بنیاد زیادہ تر رکن اور کمزردوں کی تعلیمات ہیں۔

یعنی ”عادل آدمی“ سے مراد وہ شخص ہوتا ہے، جو اجتماعی فرائض ادا کرنے کے لحاظ سے صاحب خیر ہوتا ہے۔ لہذا اس مفہوم میں عدالت مرادف ہے، اجتماعی فضیلت کے بخلاف اس کے جب ہم قانون یا حکومت کو عادلانہ کہتے ہیں، تو مراد وہ قانون یا حکومت ہوتی ہے، جس میں کسی کے ساتھ رورعایت ہو بلکہ جن لوگوں پر یہ قانون جاری ہو یا جو لوگ اس حکومت کے ماتحت ہوں، سب کے ساتھ انصاف و مساوات کا یکساں برتاؤ ہو۔ لفظ عدالت کے اس ابہام پر ایک حد تک اس لئے نہیں نظر پڑتی کہ بعض اوقات آدمی کے عادل ہونے کے وہی معنی لیتے ہیں جو قانون یا حکومت کے عادلانہ ہونے کے ہیں، یعنی لفظ عادل کو ہم ایسے اشخاص کی صفت قرار دیتے ہیں، جو قانون یا حکومت کی نمائندگی کی بنا پر کسی نہ کسی قسم کا حاکمانہ منصب و اقتدار رکھتے ہیں (مثلاً بادشاہ یا قاضی وغیرہ بلکہ والدین تک اس میں آجاتے ہیں)۔ اسی لئے بہت سے معنیں کا وہ ہن اوپر نہیں گیا، کہ اس لفظ کے دو مفہوم ہیں۔ مثلاً آل نے ”آقای“ کے باب ۵ میں عدالت کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ سب اسی لئے باطل ہو جاتا ہے، کہ اُس نے ان دو مفہیم میں خلط مبحث کر دیا ہے۔ حال کے بعض معنیں تک اسی ابہام میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ ڈاکٹر سچوگ نے البتہ عدالت کے مذکورہ بالا دو مفہیم میں نہایت احتیاط سے فرق کیا ہے، اور لکھا ہے، کہ میری بحث تمام تر

لے دیکھو اسکو کی ”اخلاقیات“ کتاب ۵۔ باب ۱۔ لیکن بعض اوقات ”عادل آدمی“ سے مراد محض وہ شخص ہوتا ہے، جو قانون کے عادلانہ فرائض کو پورا کرتا ہے۔ دیکھو آگے باب ۳ و فصل ۲۔ تحریر۔ نزدیک عادل کا یہ مفہوم نہ عام ہے، ورنہ قابل اختیار۔

۱۔ ایضاً باب ۲۔

۲۔ عدالت کا ہم معنی انگریزی لفظ (جسٹس) جس لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے، اس کے معنی قانون اور اللہ کے ہیں۔ اور ”عادل آدمی“ سے مراد وہ آدمی ہوتا ہے جو اخلاقی احکام یا قدس یا پابند ہو۔ چونکہ اس کے عادلانہ حکومت یا قانون سے مراد وہ حکومت یا قانون ہوتا ہے، جو انصاف و مساوات کے اوصاف سے متصف ہو۔ (عربی میں لفظ ”عدل“ کے اصل معنی استقامت و توسط کے ہیں یعنی انصاف و تعریف کچھ میں رہنا۔ کسی طرف کا پڑا جھکے نہ پائے یہ معنی عدالت کے مفہوم ثانی سے قریب تر معلوم ہوتے ہیں۔ م۔) عدالت منہاج اخلاقیات ”کتاب ۵۔



ثانی الذکر مفہوم سے متعلق ہے۔ تاہم اس نے بھی جو مثالیں دی ہیں ان میں سے ایک کا تعلق اول الذکر مفہوم سے معلوم ہوتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ افراد کے ذاتی کردار کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان سے جو عدم مساوات بھی ظاہر ہو خلافت عمل ہی شمار کیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک دو متمتع کنوازا آدمی جس کے آگے پیچھے کوئی قویٰ رشتہ دار نہیں ہے، وہ اگر اپنی جائیداد کا بڑا حصہ بلا شرکت غیرے صرف سرخ بال واسے محتاجوں کے لئے چھوڑ دیتا ہے تو گو اس کا یہ فعل کیسا ہی نامعقول اور ایک منکلی آدمی کا سا کیوں معلوم ہو تاہم عام طور پر یہ خلافت عمل نہ سمجھا جائیگا۔ لیکن اسکو خلافت عمل نہ سمجھنے کے کیا صرف یہی معنی نہیں ہیں کہ ایسا کرنا کسی مسئلہ عام اخلاقی فرض کے منافی نہیں ہے؟ لہذا کیا یہ عقیدہ عدالت کا استعمال اپنے مفہوم اول میں نہیں ہے؟ قانون یا حکومت یا والدین تک اگر اپنی اولاد کے ساتھ اس قسم کا سلوک کرتے، جیسا کہ سبوتک نے اوپر فرض کیا ہے، تو کیا یہ قطعاً خلافت عمل نہ سمجھا جاتا؟ عدالت کا یہ استعمال اپنے مفہوم ثانی میں ہے۔ ظاہر ہے کہ ڈاکٹر سبوتک کے مفروضہ شخص کو اس مفہوم ثانی میں غیر عادل نہ سمجھنے کی وجہ صرف یہی ہے کہ وہ ایسی حالت ہی میں نہیں ہے جہاں عدالت کے اس مفہوم کا مصداق بن سکے۔ کیونکہ جب تک کوئی آدمی کسی قانون یا حکومت کا نمائندہ نہ ہو اس وقت تک وہ اس معنی میں عادل یا غیر عادل سمجھا نہیں جاسکتا۔

لیکن اسی ایک اور ایہام باقی ہے۔ ارسطو نے اس کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ یہ کہ انصاف کے معنی میں عدالت سے مراد کسی جم تقسیم خیر لیتے ہیں اور کسی تقسیم شر انصافاً بشرط سزا کے انہی لوگوں کے حصہ میں آسکتا ہے، جنہوں نے اس کا بیکار کیا ہے۔ لہذا اس حیثیت سے عدالت یا اعطائی ہوگی (بصورت تقسیم خیر) یا اصلاحی ہوگی (بصورت تقسیم شر)۔ لیکن بعض اوقات عدالت کا اصلاحی معنی میں اس طرح استعمال ہوتا ہے کہ گویا اس کے لئے صرف یہی ایک معنی ہیں اور عدل کرنے سے اکثر محض سزا ہی دینا سمجھا جاتا ہے۔ غرض یہ ایہام عدالت کے وسیع و احاطائی و اصلاحی دونوں اور تنگ (محض اصلاحی) معنی کے مابین ہے۔ کل اس ایہام میں بھی مبتلا ہوا ہے۔ چنانچہ جہاں وہ یہ کہتا ہے کہ "اساس عدالت کے اصلی اجزاء دو ہیں، نقصان پہنچانے والے کو سزا دینے کی خواہش اور یہ علم یا یقین کہ فعل متعین فرد کو نقصان پہنچایا گیا ہے" وہاں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسکی نظر عدالت کے محض اصلاحی مفہوم پر ہے اور یہ خیال نہیں کہ وہ پورے مفہوم کے صرف ایک جز پر بحث کر رہا ہے۔

عدالت پر تنگ یا تنہی نہیں ہوئی ہیں ان سب میں جہاں تک یہ سمجھا جوں ارطو کی بحث آج بھی بہترین ہے۔ البتہ ڈاکٹر سبوتک نے اس موضوع پر جو بحث کی ہے، اسکا حوالہ دے کر گذرا اس میں یہ خوبی رہا ہے کہ موجودہ علم و عمل کے حالات کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

# باب سوم

## فرائض

۱۔ قوانین اخلاق کی ماہیت۔

یہودیوں نے جن کا موجودہ دنیا کے اخلاقی شعور کی تشکیل میں خاص حصہ ہے، فرائض کے متعلق اپنے خیال کا خلاصہ اس احکام میں کر دیا ہے۔ علیٰ ہذا دوسری قوموں میں بھی ہم کو کم و بیش اسی طرح کے صاف و متعین قواعد ایک نہ ایک حد تک ملتے ہیں، جو اوامر و نہی کے کچھ کچھ احکام پر مشتمل ہیں۔ لیکن اخلاقی ”چاہے“ میں جیسا کہ اب تک ہم کو اوپر معلوم ہوا ہے، اس قسم کے صریح احکام کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ نفسِ ناطقہ (عقل) کی تکمیل و تحقق کے صرف ایک عام و کلی حکم پر مبنی ہوتا ہے۔ اب ہم کو یہ دیکھنا ہے، اس کلی حکم میں خدائی قواعد کی کیا حیثیت ہے۔

اوپر آخری باب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس سے ہم کو اس بحث میں مدد ملے گی۔ کیونکہ اس باب مذکور میں یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ بعض ایسے متعین حقوق پاسے جاتے ہیں،

لیکن فیصلہ شکل ہے، کہ ہم پر یہودیوں کا زیادہ اثر پڑا ہے، یا یونانیوں کا۔ دیکھو ”پیرٹ لکچر“ (از ہاج۔) یہ یونانی قواعد اخلاق کا کوئی بندہ معاہدہ مضابطہ نہیں رکھتے تھے۔ ابتداً ان میں صرف چھوٹے چھوٹے اخلاقی امثال یا مقولے پاسے جاتے تھے۔ مثلاً یہ کہ ”افراط کسی شے میں اچھی نہیں“۔ دوسری قوموں کی طرح یونانیوں میں بھی پہلے پہل اخلاقی وجوب کی بنیاد حکومت کے قوانین پر تھی، بالکل ویسے ہی جیسے کہ بچہ اپنے فرائض کے ابتدائی خیالات ماں باپ کے حکم سے اخذ کرتا ہے۔ باقی اس شعور کا آغاز، کہ وجوب اخلاق کی بنیاد قانون حکومت سے عین تر کسی شے پر ہے، سقراط کی آئیٹی گنی سے ہوتا ہے۔ سوفسطائیہ (اور کسی حد تک سقراط) کی نکتہ چینیوں اخلاق کے حق میں جو تباہ کن ثابت ہوئیں، اس کی بڑی وجہ یہی ہوئی، کہ شروع میں یونانی قانون اخلاق اور قانون حکومت میں صاف طور سے فرق نہیں کرتے تھے۔ دیکھو ”زکر کی سوفسطائیہ قبل سقراط“ (جلد دوم، مکنیک) اور ”سقراط و مذاہب سقراطیہ“ (جلد ۱-۲)۔ یہ بات بھی یاد رکھنے والی ہے، کہ یہودی قانون کی قطعیت کا اضمحلال، یہودیوں کی قومی آزادی کے خاتمہ کے ساتھ ہی، تہہ نشین ہو گیا تھا۔

دیکھو اوپر کتاب اول باب ۵۔



جو اگرچہ کسی قدر یکدہ اور ترمیم پذیر ہیں، تاہم آہستہ آہستہ وہ انسانی جماعتوں میں مندرجہ ذیل ضرورت حاصل کر لیتے ہیں۔ اور یہ متعین حقوق اپنے ساتھ متعین فرائض لاتے ہیں جو احکام کی صورت اختیار کر سکتے ہیں۔ لیکن اس قسم کے فرائض صرف مقبول و مسلم حقوق ہی کے ساتھ نہیں پیدا ہوتے۔ بلکہ حیات اجتماعی کے تمام شعائر اور تعلقات انسانی کی تمام صورتیں کچھ نہ کچھ فرائض پر مشتمل ہوتی ہیں۔ بلاشبہ اس طرح کے تمام فرائض اپنے بالمقابل کوئی نہ کوئی خاص حق بھی رکھتے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کہ ہر حق کے بالمقابل کوئی نہ کوئی خاص فرض ہوتا ہے۔ لیکن بعض اوقات حق اصلی شے ہوتی ہے۔ اور فرض اس کے تابع معلوم ہوتا ہے، بخلاف اس کے بعض صورتوں میں انسان فرض ہی کو (اصلی شے سمجھتا، اور زیادہ انسانی سے تسلیم کر لیتا ہے۔ باب بالا میں ہم حیات اجتماعی کے بعض زیادہ اہم حقوق و شعائر پر بحث کر چکے ہیں۔ اس باب میں ہم ان زیادہ اہم فرائض سے بحث کریں گے، جو احکام کی صورت رکھتے ہیں نیز اخلاقیاتی لحاظ سے ان عناصر (یعنی احکام یا فرائض) کی شعور یا اخلاق میں جو حیثیت ہے اس کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں استقصاء، تمام کی کوشش بے کار ہے۔

۲۔ احترام حیات | پہلا حکم احترام حیات کا ہے، جو براہ راست حق حیات کے بالمقابل ہے۔ اسی حکم کو (قورات میں۔ م، اس طاج ظاہر کیا گیا ہے، کہ "قتل زکوہ" جس کے معنی اس قدر صاف ہیں کہ کسی شے کی ضرورت نہیں صرف اتنا بتا دینا ہے کہ احترام حیات کا حکم صرف دوسروں ہی کی حیات کے لئے نہیں ہے، بلکہ خود اپنی حیات کا احترام بھی واجب ہے۔ اور ایسی تمام چیزوں سے احتیاط لازم ہے، جو اپنی یا پرانی کسی کی بھی زندگی یا جسمانی فلاح کے حق میں ضرر ہوں۔ یہ

یہ نیز کہ شعائر اجتماعی ہی اپنے ساتھ حقوق رکھتے ہیں۔ اسی لئے ان کے گرد فرائض بھی جمع ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ پروردگار نے کہا ہے، کہ "وذا النبی نام ہے شعائر قائم رکھنے والے کردار کا ہے۔ مثلاً و دھرت دینے کا ذمہ لفظ و جمہوریت کے اجتماعی شعائر کو قائم رکھنا ہے۔" لیکن یہ کھانا کہ تمام فرائض ہی راجع شعائر سے وابستہ ہوتے ہیں، مثلاً احترام حیات کو کہ اسکی فرضیت کسی خاص شعائر سے وابستہ نہیں ہے، بلکہ خود خدا ہی کو ہم شمار کہیں، جو ایک مستبعد سی بات ہوگی۔

چیزیں کیا گیا ہیں اس کا علم ہم کو بتدیج ہوتا رہتا ہے۔ اس پر نے قانون اخلاق کے اس پہلو پر بہت زور دیا ہے، جو حقیقت میں ایک بڑی خدمت تھی۔

۲۔ احترام آزادی۔ دوسرا حکم وہ ہے جو حق آزادی کے بالمقابل ہے۔ یہ ہم کو دوسروں

کی آزادانہ ترقی حیات میں مداخلت سے روکتا ہے، بجز اس صورت کے کہ یہ مداخلت خود اس ترقی ہی میں معین ہو۔ اس حکم کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ انسان کو انسان سمجھو، اس سے بیان چیزوں کا سا سلوک نہ کرو۔ جیسا کہ وہ غلامی، قبیگی، با برانہ حکومت وغیرہ تمام ایسی چیزیں ناروا ہیں، جن میں ایک آدمی دوسرے آدمی کو اپنے ذاتی اغراض کے لئے محض آلات و وسائل کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ یہ اور اس کے اوپر والا حکم (احترام حیات - م) دونوں پہلے باہم پیوستہ ہیں، کئی الواقعہ ان کو ایک ہی سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ کسی کی زندگی کا سرے سے خاتمہ کر دینا دینی قتل - م) دراصل اسکی آزادانہ ترقی میں مداخلت ہی کی انتہائی صورت ہے۔ ذیل کا تیسرا حکم بھی ان دونوں کے ساتھ نہایت ہی قریب کا تعلق رکھتا ہے۔

۳۔ احترام سیرت | اس کو احترام سیرت کے حکم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ یہ

ایجابی حکم ہے، اوپر والے دو نو حکم اس کی سلبی صورت تھے۔ یہ ہم کو صرف ایسی چیزوں سے باز رکھنے کا حکم نہیں کرتا، جو ہمارے پڑوسی کے لئے مضر یا اسکی آزادانہ ترقی میں مغل میں بلکہ یہ ہم کو ایجابی طور پر اس بات کا بھی حکم کرتا ہے، کہ جہاں تک ممکن ہو، اپنے پڑوسی کی ترقی میں معاون ہونا چاہئے۔ سٹیٹ پال نے جب یہ کہا کہ "جائز میرے لئے تمام چیزیں ہیں لیکن مناسب و خیر تمام چیزیں نہیں ہیں" تو اس کے پیش نظر بھی احترام سیرت کا حکم تھا۔ یعنی معمولی قانون کی رو سے وہ ہر ایسی چیز کے کرنے کا مجاز تھا، جو صراحتہ دوسرے کے حق میں مضر نہ ہو، لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی جانتا تھا، کہ اس کو تمام ایسی چیزوں سے احتراز مناسب ہے، جن سے دوسروں کی راہ ترقی میں کسی رکاوٹ کا اندیشہ ہے۔ لوگوں کے ساتھ کسی خاص قسم کے

لے دیکھو مابنی اخلاقیات "باب ۱۱" اور اصول اخلاقیات "حصہ سوم" نیز کتاب رک مرے کی مقدمہ ۹

۱ اخلاقیات "کتاب ۲" حصہ ۲ باب ۲۔



کہانے کا بیٹھکر کھالینا، کسی شخص کی زندگی یا آزادی میں خلل انداز نہیں ہو سکتا، لیکن ترقی کے جس مرتبہ پر یہ لوگ ہیں، اس کے لحاظ سے ممکن ہے کہ ایسا کرنا ان کے حق میں مضہر ہو۔ ہم، بے شک احترام سیرت کے اصول کو احترام حریت یا آزادی ہی کے سببی اصول کی ایک محض توسیع قرار دیا جاسکتا تھا۔ لیکن سببی کے بجائے اس کو ایک ایجابی اصول قرار دینا شاید زیادہ بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ جب ہم لوگوں کے مرتبہ ترقی کا بھی لحاظ رکھتے ہیں، تو ہمارے لئے نہ صرف ایسی چیزوں سے احتراز مناسب ہوگا جو ان کے حق میں مضہر ہیں بلکہ ایسی چیزوں کا کرنا بھی ضروری ہوگا، جو ان کے لئے مفید ہوں۔ جیگل کی زبان میں اس قسم کے حکم کا بہترین خلاصہ یہ ہوگا کہ ”تم خود شخص (انسان) م، بنو اور دوسروں کا یہ مشیت اشخاص کے احترام کرو“

۵۔ احترام ملکیت | اس کے بعد کا حکم یہ ہے کہ ”چوری نہ کر“ جو درحقیقت اوپر والے حکم کی محض تفصیل ہے۔ یہ ہم کو اس بات سے روکتا ہے کہ دوسرے

کی فلاح و بہبود کے اسباب و ادوات کو اپنا نہ بنالو، چاہے یہ اسباب و ادوات دوسرے کی ملکیت کی مادی چیزیں ہوں، یا ایسی غیر مادی چیزیں جیسی کہ عزت و شہرت یا ذمت وغیرہ ہے۔ یہ حکم لزوماً اوپر ہی والے حکم میں شامل تھا۔ کیونکہ کسی آدمی کی سیرت یا شخصیت کی ترقی مستلزم ہے اس ترقی کے اسباب و ادوات کے استعمال کو اور کسی فرد کو ان کے استعمال کا حق ملنا ہی دوسروں پر اس فرض کو عائد کر دیتا ہے، کہ وہ ان اسباب کو اس کی ملکیت میں بلا در اندازی و مداخلت کے رہنے دیں۔ احترام ملکیت کا حکم محض چوری نہ کرنے کے حکم سے وسیع تر ہے۔ اس میں دوسروں کی طرح خود اپنی ملکیت و جائیداد کا احترام بھی داخل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی رو سے خود اپنے ملکہ اسباب و ادوات کا بھی غلط و بجا استعمال ناجائز ہے۔ اس کی رو سے ہائی ویکاری کی تمام ایسی صورتوں کو ناجائز سمجھنا چاہئے، جن میں آدمی دوسروں کی جائیداد پر سیر کرتا ہے، اور اس طرح گویا پرانی ملکیت پر قابض ہو جاتا ہے۔

۶۔ احترام نظام اجتماعی | غیر ضروری تطویل و تفصیل سے بچنے کے لئے اس عنوان کے تحت

میں کسی حکم واحد کے بجائے ہم نے مجموعاً تمام وہ احکام داخل کر لئے ہیں جو شعائر اجتماعیہ اور نظام اجتماعی کی مختلف صورتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ حکم ہر کو کسی شعائر اجتماعی میں بلا ضرورت و خواہ منواہ کی دراندازی سے روکتا ہے۔ مثلاً اس کی رو سے خاندانی رسم و رواج کو توڑنا ناجائز ہے۔ یہ ہم کو بادشاہوں اور حاکموں کی تعظیم کا امر کرتا ہے اور اسی تعمیل کی دوسری چیزیں بھی اس میں داخل ہیں۔ ان تمام احکام کا اقتدار (اوتارائی) مبنی ہوتا ہے، اس نظام اجتماعی کے تحفظ و قیام کی اہمیت پر، جس سے ہم تعلق رکھتے ہیں۔ سپاہی اپنے افسر کے حکم کی تعمیل علی العموم اپنا فرض جانتا ہے، چاہے اس میں اسکو حاکمیت ہی کیوں نہ نظر آتی ہو۔ اسی طرح ایک شہری اپنے ملک کے حکام کی حمایت علی العموم فرض خیال کرتا ہے، چاہے اس کو یہ علانیہ نظر آتا ہو کہ ان کے قوانین کتنے عادلانہ نہیں ہیں۔ حتیٰ کہ کبھی کبھی ایک صاحب سیاست تک باوجود اختلاف رائے کے اپنی جماعت کا ساتھ دینا واجب سمجھتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ اس مجموعہ احکام کو بہت سے مختلف و جداگانہ قواعد میں توڑا جاسکتا تھا لیکن یہ کام اتنا آسان ہے، کہ یہاں اس پر وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں۔

۷۔ احترام صداقت | اس کے بعد کا حکم یہ ہے، کہ ”جو سوٹ نہ بول“ جس کے دو معنی

ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہمارے قول و فعل میں مطابقت ہونی چاہئے۔ مثلاً یہ کہ اگر ہم زبان سے کوئی وعدہ یا معاہدہ کریں تو اس کو پورا کریں۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ ہمارے قول اور خیال میں مطابقت ہونی چاہئے یعنی ہم کو وہی کہنا چاہئے جو ہمارے دل میں ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ دونوں معنی ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ ادنیٰ ایسا وعدہ کر سکتا ہے، جس کے پورا کرنے کا خیال دل میں نہ ہو۔ اس صورت میں وہ

۸۔ یہ سمجھنے کی ضرورت نہیں کہ حق انقلاب اس حکم کے تحت میں نہیں داخل ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم کو عموماً معلوم ہو گا کہ ان احکام میں سے کوئی حکم بھی اس طرح علی الاطلاق واجب الاطاعت نہیں ہے، کہ کسی استثنائے گنجائش ہی نہ رکھتا ہو۔ جس طرح ایک سپاہی کا فرض ہے، کہ وہ اپنے افسر کے اشارے پر بے چون و چرا چلے، اسی طرح ایک درمیں مصلح کو اپنی حکومت کے قوانین سے سرتابی کا بھی حق حاصل ہے۔ لیکن ایسا کرنا صرف استثنائی حالات میں جائز ہوتا ہے۔



دوسرے معنی کے لحاظ سے دروغ گو ہوگا۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ پہلے معنی کی رو سے بھی وہ جھوٹا ثابت ہو۔ کیونکہ زبان سے وعدہ کر چکنے کے بعد ممکن ہے کہ وہ اسکو بعد میں پورا ہی کر ڈالے۔ یا اس پر بعد دو نو معنی کا تعلق اظہار خیال ہی کے احترام سے ہے۔ آخر الذکر صورت میں یہ سب سے کہ ہمارا اظہار خیال ہمارے دل کے واقعی خیال کے مطابق ہو، اور اول الذکر میں یہ ہے کہ ہمارا عمل ہمارے اظہار خیال کے مطابق ہو۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ کذب کا تعلق فقط قول ہی سے ہے، عمل بھی کاذب ہو سکتا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ ہمارے عمل سے جو کچھ متبادر ہو سکتا ہے، ہماری نیت انکے خلاف ہو، یا ہمارا عمل کسی ایسے فعل پر دلالت کرتا ہو، جس کو نہ ہم نے واقعاً کیا ہے، اور نہ کرنے کی نیت رکھتے ہیں۔ لہذا درجہ صوفیوں نے بول کے حکم کا غشایہ ہے کہ ہمارا قول و فعل ہمیشہ ایسا ہونا چاہیے، جس سے تاہر امکان وہی ظاہر ہو جو ہمارے دل میں ہے، یا جس کے کرنے کا ہم ارادہ رکھتے ہیں۔ اور اپنے دلی خیال کو ظاہر کر چکنے کے بعد مقدمہ بھراسی کے مطابق عمل کرنا چاہیے۔

۴۔ احترام ترقی۔ سب سے آخری حکم جس کا ذکر ضروری ہے، اور جس کو علیٰ العموم

لوگ ضابطہ اخلاق میں نظر انداز کر جاتے ہیں، وہ یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے ہم کو دنیا کی ترقی میں مدد دینی چاہیے۔ اس کو یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ جو کام تجھ سے متعلق ہو اس کو دل و جان سے اور پوری تندہی کے ساتھ کر اس حکم کو اگر محبت خدا کے حکم کے مساوی رکھا جائے تو کچھ بجا نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ نہایت حکیمانہ مقولہ ہے کہ درعمل اعمیاء و تہمت ہے کہ خدا کی محبت کا سب سے نمایاں ثبوت بندگان خدا کی ترقی و ہوا خواہی ہے، اور اس میں خواہی کا سب سے بین ثبوت یہ ہے کہ آدمی انسانی ترقی کے لئے اپنے رخصت کر دے۔ پس یہ عظیم ایجابی حکم ہماری فہرست احکام کا آخری

نقطہ ہے۔ لہذا اگر ہم اس سے پہلے تم یہ جاننا کہ کیا کام کر سکتے ہو، پھر اس کو ہرگز کی طرح کرنا (صافنی وصال کتاب ۳۔ باب ۱۱)

۵۔ اسلام میں اس باب بنی بچوں کی تعلیم کی ضرورت ہے۔ اور یاد کیا جے۔ ابو قلابہ کا قول ہے کہ میرے نزدیک طلب مدارس عہد کی ترقی و ترقی سے بہتر ہے۔

۶۔ دوسرے جو سچائی پر مبنی ہو وہ سب ہے۔ دیکھو کتاب الف (صافنی وصال کتاب ۳۔ باب ۱۲)۔

عدد ہے۔

## ۹۔ کارستانیٹ

مذکورہ بالا احکام کو ہم نے نظام کی صورت میں لانے کی کوئی خاص  
کوشش نہیں کی ہے طلبہ کے لئے یہ ایک اچھی مشق ہوگی کہ وہ

ان احکام کی مزید تفصیل کریں اور یہ بتائیں کہ ان میں باہم کیا تعلقات ہیں۔ لیکن اصل یہ ہے  
کہ ان احکام کا کوئی کامل تشفی بخش نظام بنایا ہی نہیں جاسکتا۔ انتہائی و برتر قانون صرف ایک  
ہی ہو سکتا ہے، اور وہ وہی ہے جو ہم کو نفس عاقلہ یا عالم عقلی کے تحقق کا حکم کرتا ہے۔  
باقی اگر ہم اس قانون برتر کے ماتحت کچھ قطعی قواعد بنانا چاہتے ہیں تو ان میں تضاد و تضاد لازمی  
ہے۔ یہی تضاد و تضاد کا رستانیٹ کا مبدیہ ہے۔ کارستانیٹ احکام اخلاق کے  
قطعی معنی بیان کرنا چاہتی ہے، اور اسکی تشبیح کرنا چاہتی ہے، کہ بصورت تضاد  
ان میں سے کون سا قطب ہوتا ہے۔ تضاد کا ہونا تو ظاہر ہے، کہ ناگزیر ہے۔ اگر  
احترام حیات ہم پر ہمیشہ ہر حال میں واجب ہو، تو بعض اوقات احترام ملکیت کی قانون  
شکنی کرنا پڑے گی۔ مثلاً جو آدمی کسی کو قتل کرنے جاتا ہے، اس کا حیات تو ہم کو چھوڑنا  
پڑے گا۔ اسی طرح اگر ہم پر احترام آزادی کے لئے انتہائی کوشش ہر حال میں فرض  
ہے تو کبھی نہ کبھی نظام اجتماعی کے احترام سے متصادم ہونا ناگزیر ہوگا علیٰ ہذا دیگر  
احکام میں بھی اسی قسم کے تضاد و تضاد سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس سمجھ  
کے متعلق جیکوٹی کا پر زور بیان ہم اوپر درج کرائے ہیں۔ جس میں گو ایک حد تک مبالغہ  
کی آمیزش کہی جاسکتی ہے، تاہم اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ بعض مواقع ایسے  
ضرور پیش آتے ہیں، جن میں ہم ایک برتر قانون کی خاطر مذکورہ بالا احکام کا توڑنا ہی اپنا

۱۰۔ کارستانیٹ "مرب ہے" Casuistry جو اپنے برے مفہوم میں قریب قریب "جہل نقیب"

کی حیثیت رکھتا ہے۔ مگر قانون توڑنے کے لئے قانون بنانا۔

۱۱۔ دیکھو دیوی کے اخلاق، خلیات صحت۔ سیریل کی "عنصر اخلاقیات" ص ۷۷۔ کیرڈل کینیٹ کا

خلفہ انتقادی جلد دوم ص ۱۵۰-۱۵۱ اور ص ۲۱۵۔ سیریل کی "مباحث اخلاقیات" ص ۱۲۷۔

۱۲۔ دیکھو کتاب دوم، باب ۳، فصل ۱۲۔



فرض محسوس کرتے ہیں۔ کارستانیّت کا کام اسی قواعد شکنی کے قواعد بنانا ہے، یعنی ان صحیح حالات کا معلوم کرنا، جن میں کہ ہم کو احکام جزئیہ کے توڑنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ کوشش تاریخی لحاظ سے خصوصیت کے ساتھ یسوعی (صیوٹ) فرقہ سے تعلق رکھتی ہے۔ بعد کو کارستانیہ اپنی اسی کوشش کی بدولت سخت بدنام ہوئے، اور سچ یہ ہے، کہ بحیثیت مجموعی ان کی بدنامی سبب تھی۔ یہی کیا کم عیب تھا، کہ ہم گردار کے لئے جزئی قواعد کے محتاج ہوں۔ نہ کہ ان قواعد کے توڑنے کے لئے قواعد بنانا، تو قطعاً روا نہیں رکھا جاسکتا۔ کیونکہ پھر یہ قواعد شکن قواعد اس قدر پیچیدہ ہو جاتے ہیں، کہ ان کی پوری ناممکن ہے۔ اور عمل میں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ لوگ اپنی ذاتی تشفی کے لئے ہر فعل کو جائز بنانے لگتے ہیں۔ احکام کے تقیدات سے بچنے کا یہ طریقہ نہیں ہے، کہ اور زیادہ دقیق جزئی احکام بنائے جائیں، بلکہ اسکی صحیح صورت یہ ہے، کہ ہم اس اصل بنیادی قانون کی طرف رجوع کریں، جس کی احکام جزئیہ محض ایک ناقص صورت ہوتے ہیں۔

۱۔ قانون برترہ | یہ بنیادی قانون کیا ہے؟ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے یہ وہ قانون ہے، جو ہم کو نفس عاقلہ کے تحقق کا حکم کرتا ہے۔

یہ حکم اس قدر وسیع اور مبہم ہے کہ عملی ضروریات کے لئے اس کے ماتحت جزئی قواعد کا وضع کرنا یقیناً بہتر ہے۔ لیکن جب ان قواعد میں تضاد واقع ہو، اور راہ عمل کے تعلق دشواری محسوس ہو، کہ کونسا راستہ اختیار کریں، تو اس صورت میں ہر خود اسی بنیادی قانون برترہ کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اور یہ سوال کرنا چاہئے، کہ جو راستہ ہم اختیار کرنا چاہتے ہیں نفس عاقلہ کے تحقق کے لئے وہ سب سے سیدھا راستہ ہے۔

دیکھو جو کہ کی "تاریخ اخلاقیات" ص ۱۵۴-۱۵۵۔

لہذا قانون اخلاق کا تعلق جزئی کی صورت میں اظہار ارتقا اخلاق کی ایک ابتدائی مراحل ہے، جو قدیم اس منزل کے جدائی ہے جس میں اخلاق نام ہوتا ہے تو میں حکومت کا متذکرہ دیکھو جو برترہ کی طرف صراحتاً اخلاقیات ص ۱۵۴۔

یہ کارستانیّت کی تائید و حمایت کے لئے دیکھو راشداں کی "نظر یہ الخیر وشر" کتاب سوم، باب مغایرہ کے لئے دیکھو ص ۱۵۴ "اسول اخلاقیات" ص ۱۵۴ اور باب ۱۵۴ "نیزاج" ان "مکتبہ" اور جی۔ اے جاقسن کے "مضامین" جو "بین الاقوامی جرنل" "اخلاقیات" جلد ۴ میں شائع ہوئے ہیں۔

یا نہیں؟ بلاشبہ اس وال کا جواب دینا اکثر مشکل ہو گا۔ لیکن جس شخص نے اپنے تعمیر کو رنگ آلودہ نہیں ہونے دیا ہے، اور اس سوال کو دیانت کے ساتھ اپنے سامنے پیش کرتا ہے، وہ کارستانی موٹو گاڑیوں میں پڑے بغیر اپنے کو بڑی حد تک نفع شوں سے بچا سکتا ہے۔

**۱۱۔ رسمی قواعد |** اخلاق کے قطعی قوانین یا احکام کے علاوہ ہر جماعت میں کچھ ایسے رسمی قواعد بھی ضرور پائے جاتے ہیں، جو گواہی اپنے اقتدار کے لحاظ سے کم تر تہ جوتے ہیں، لیکن لوگ ان کی پابندی کا اکثر زیادہ اہتمام کرتے ہیں۔ مثلاً بات چیت، ملنے جلنے، اٹھنے بیٹھنے وغیرہ کے عام تہذیبی قواعد یا خاص خاص طبقات جماعت و اہل پیشہ کے مخصوص آداب اسی صنف میں

سے بعض اوقات اس سوال کا جواب جذبہ احساس کی صورت میں زیادہ آسانی سے دیا جاسکتا ہے یہودی قانون کا یہ غلامہ احکام کہ تو اپنے پردہ دگار خدا کے ساتھ جان و دل سے محبت کر اور اپنے پڑوسی سے اسی طرح محبت کر جس طرح کہ تو خود اپنے سے کرتا ہے، جذبہ دینیت عقل برتر اور تمام ذی عقل ہستیوں کی محبت کی نہایت صحیح صورت ہے۔ البتہ جذبہ احساس کی صورت میں یہ نقص ہے، کہ اس سے تعین فرائض نہیں معلوم ہوتے بخلاف اس کے۔ حیات عقلی کو ترقی دینے کے حکم سے فوراً ذہن اس مقصد کے مسائل کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ ساتھ ہی یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ ذہن کا صحیح رویہ احساس کی صحیح صورت کو اپنے ساتھ لاتا ہے۔ یہاں کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کتاب اول، باب ۲، فصل ۵۔ اور کتاب دوم، باب ۲، فصل ۱۳، جو معلوم ہو چکا ہے، کہ کینٹ فرائض اخلاق کے محبت پر مبنی ہونے کا منکر ہے، اور رسمی احکام محبت کی تاویل یہی ہے، کہ ان کا منشا صرف یہ تھا، کہ ہمارا برتاؤ دوسروں کے ساتھ ایسا ہونا چاہیے، کہ گویا ہم ان سے محبت کرتے ہیں، لیکن بقول آدم کے ”نظر یہاں احساسات اخلاقی“ حصہ سوم، فصل ۲۔ باب ۲، اس خیال کو یوں نہیں تعمیر کیا جاسکتا، کہ اپنے پڑوسی سے خود اپنی طرح محبت کرنی چاہیے، ”کیونکہ ہم اپنی ذات سے جو محبت کرتے ہیں، وہ تو خود اپنی ہی خاطر ہوتی ہے، نہ اسلئے کہ ہلوایا کرنے کا حکم ہے“ اس بحث میں کینٹ نے ”نظر یہاں اخلاقیات“ حصہ ۲، سینٹ ہال کا پروردہ مقولہ خوب نقل کیا ہے، کہ گو میں اپنا سارا مال و متاع سوکوں کو کھانا کھلانے کیلئے دیدوں، اور گو میں اپنا جسم جلائے کیلئے حوالہ کروں، لیکن اگر میرے دل میں یہ سوکوں کی محبت نہیں ہے، تو یہ سب بیکار ہے۔“

۱۲ دیکھو گرتین کی ”مقدمہ اخلاقیات“ کتاب ۲، باب ۲۔



داخل ہیں اس میں شبہ نہیں کہ یہ رسمی قواعد بار بار باہل و مضحکہ خیز ہوتے ہیں۔ اور ان کی اس طرح سختی کے ساتھ پابندی ہرگز مدوح نہیں ہے کہ یہ بہات اخلاق یا سیرت کے آزادانہ نشوونما میں خلل ہوں۔ تاہم یہ قواعد ہمیشہ بے معنی نہیں ہوتے ہیں۔ شکر ہے کہ ایک جگہ نہایت معقول بات لکھی ہے، کہ ہم کو یہی قوانین کی تحقیر نہ کرنی چاہیے، کیونکہ ان کی ایجاد کا منشا اکثر مختلف قسم کی غلط کاریوں اور ظلم و جور کی روک تھام ہوتی ہے۔

اور بار بار یہ نہایت اچھا ہوتا ہے کہ آدمی کے انفرادی تہذیبیات، بعض عام رسمی پابندیوں سے دب جائیں بغرض یہ کہ اگر کسی رسم و رواج کی بدولت کوئی زیادہ اہم اصول نہ ٹوٹتا ہو، تو نظام اجتماعی کے احترام کا اقتضایہی ہے کہ انسان اس رسم و رواج کی پیروی کرے۔ اس پر ہم یہ شے کچھ زیادہ اہمیت کی نہیں ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ان حقیر رسوم و قواعد کی سختی کے ساتھ پابندی بھی ویسی ہی طاقت ہے جیسی کہ ان سے قطعی بے پروائی پر تنہا طاقت ہے۔ نہالی باتوں کی گنجائش اخلاقی زندگی میں بھی ہے۔ اور بہت سی رسمیں یقیناً ایسی ہیں جن کا توڑنا، ان کی پابندی سے زیادہ محمود ہے۔ فی زمانہ، ہماری انفرادیت پسندی کی بنا پر، یہ رجحان پیدا ہو گیا ہے، کہ زندگی کے عام قواعد کو نہایت ہی کم اہمیت دیکھائی ہے۔ لیکن اہل چین کنفیوشس کے زیر اثر ہونے کی وجہ سے دوسری انتہا پر ہیں۔

۱۴۔ فرائض تمامہ | چونکہ فرائض کا کوئی قطعی ضابطہ نہا، ناکم تھا، اس لئے بعض مصنفین نے واجبات اخلاقی کی دو قسمیں کر دی ہیں، ایک تو

وہ جو محمد و متبعین کے لئے جائز تھے، اور دوسرے وہ جنکو

شیخ نے رد کیا ہے۔ اس تقسیم و تفریق نے مختلف سورتیں اختیار کی ہیں۔

۱۵۔ جنکو بھی وہ مقامات اخلاق، گناہات ہے۔

Wallenstien

یہ خدا کا ایک نہایت ہی مشہور ڈراما ہے۔ م

۱۶۔ البتہ اس قسم کے قواعد بہ نسبت بری چیزوں کے چھوٹے چھوٹے معاملات میں اکثر زیادہ مفید ثابت ہوتے ہیں، جس کی وجہ یہی ہے کہ چھوٹی چیزوں کی طرف ہمارا اعتنا کم ہوتا ہے۔ دیکھو آگے فصل ۱۳ کا حاشیہ۔

بعض لوگ ان واجبات کو جن کی پوری پوری تحدید ہو سکتی ہے فرائض کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور وہ افعال حسنہ جن کی اس طرح قطعی تحدید نہیں ہو سکتی، ان کو نیکی سے موسوم کرتے ہیں۔ گویا نیک آدمی وہ ہے، جو اپنے فرض سے زیادہ کرتا ہے، جس کا اس سے مطالبہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ فل نے فرائض قطعیہ کو عدالت کے تحت میں رکھا ہے، اور لکھا ہے کہ ان کے علاوہ دوسری چیزیں بھی ہیں، جن کی نسبت ہم یہ چاہتے تو ہیں کہ لوگ ان کو کریں۔ نیز ان کو ہم پسند کرتے ہیں، اور ان کے کرنے پر لوگوں کی تعریف کرتے ہیں۔ تاہم یہ جانتے ہیں کہ وہ ان کے کرنے پر مجبور نہیں کئے جاسکتے۔ یعنی یہ اخلاقاً واجب نہیں ہیں، ایک اور تفریق وہ ہے، جو کینٹ نے فرائض نامہ اور فرائض ناقصہ کے نام سے کی ہے۔ اس تفریق کی رو سے فرائض نامہ تو وہ ہیں،

۱۔ عام ہل چال میں بھی لفظ "نیک" Virtue اسی معنی میں مستعمل ہے، اور شاید ہی اس لفظ کا اصلی مفہوم بھی ہے۔ اجتہاد اسکا اخلاق ہی اوصاف پر ہوتا تھا، جو نہایت درجہ بلند اور سب سے زیادہ مروج خیال کئے جاتے تھے۔ دیکھو انگلینڈ کی "اخلاقی تقدم و ترقی" کے ریشل کا امتیازی وصف یہی معلوم ہوتا ہے، کہ وہ فرض سے زائد ہوتا ہے اس قسم کا ہر فعل تمام تر اپنے مخصوص حالات کے تابع ہوتا ہے، جن کا فیصلہ خود فاعل کے ہاتھ میں ہے، اور ہمارے نزدیک اس کا قطعاً فرض ہے، کہ بہتر سے بہتر کام کرنا، دیکھو مقابلہ کے لئے یہ ہے "عناصر اخلاقیات" کا منظر، حاشیہ۔ نیز دیکھو دوم آئٹم کی "نظریۃ احساسات اخلاق" حصہ اول، فصل ۲۔ باب ۱، سبک کی "منابع اخلاقیات" کتاب سوم باب ۲۔ ۲۔ "فلسفۃ اخلاق" حصہ ۲ "آبادیت" باب ۵۔ بعض مصنفین نے لفظ عدالت کو صرف ان افعال کے لئے محدود رکھا ہے، جو قومی قانون کی طرف سے عائد کئے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ آئٹم کہتا ہے "نظریۃ احساسات اخلاق" حصہ دوم فصل ۲۔ باب ۱، کہ "جو شخص اپنے پڑوسیوں کی صرف ذات، جائداد، یا عزت پر عمل کرنے سے باز رہتا ہے، وہ کسی ایجابی مزیت کا برائے نام ہی مستحق ہے۔ تاہم اس طرح وہ ان قاعدوں کو پورا کر دیتا ہے، جنکو بالخصوص عدالت کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جن پر "نیک" امر ہے، اور اس طرح سے اس کو مجبور کر سکتے اور جنگ نہ کرنے پر سزا دے سکتے ہیں۔ غرض عدالت ایسی شے ہے، جس کے قواعد محض بیکار بیٹھے رہتے ہیں، پورے ہو جاتے ہیں، "مقابلہ کے لئے دیکھو باب ۱۰ کے مآخذ کا حاشیہ۔

۳۔ "الصفات اخلاق" فصل ۲۔ (مترجم آئٹم)۔ نیز مقابلہ کے لئے دیکھو کینٹ کی "کینٹ کا فلسفہ انتقادی" جلد دوم ص ۲۰۳۔



جن کا بلا کسی قید و شرط کے ہم سے قطعی مطالبہ کیا جاسکتا ہے مثلاً یہ کہ قتل نہ کر، جھوٹ نہ بول، چوری نہ کر۔ یہ اکثر سلبی ہوتے ہیں۔ دوسرے وہ واجبات ہیں، جتنا اس قطعیت کے ساتھ مطالبہ نہیں کیا جاسکتا، اور یہ اکثر ایجابی ہوتے ہیں۔ مثلاً ذیامنی کو لو کہ یہ موقع و محل وقت اور حالات کے تابع ہے۔ کسی شخص پر یہ واجب نہیں کیا جاسکتا، کہ وہ ہر قسم کی نیکیاں کرے، بلکہ ہر آدمی اپنے حالات کے موافق جو نیک کام کر سکتا ہے، کرنا چاہئے، جس کا فیصلہ بھی علی العموم وہ خود ہی کر سکتا ہے، کہ اپنے حالات کے لحاظ سے اُس پر کون سا کار خیر عائد ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ان فرائض کو فرائض ناقصہ کہنا چاہئے، کیونکہ ان کی قطعی تحدید ممکن نہیں ہے۔

اس میں شک نہیں، کہ فرائض میں اس قسم کا فرق پایا جاتا ہے، بلکہ اس لحاظ سے ان کی دو کے بجائے تین قسمیں ہیں۔ سب سے پہلے تو وہ فرائض ہیں، جن کی قطعی طور پر تحدید ہو سکتی ہے، اور جو ایسے قوانین حکومت کی صورت میں نافذ کئے جاسکتے ہیں، جن کی خلاف ورزی مستوجب سزا ہوتی ہے۔ اس کے بعد دو سرا درجہ ان فرائض کا ہے، جو اگرچہ قوانین حکومت کی صورت میں نہیں نافذ کئے جاسکتے یا ایسا کرنا سخت دلت طلب ہوتا ہے، تاہم ہر اچھے شہری سے اُن کی پابندی کی توقع کی جاتی ہے۔ تیسرے درجہ پر وہ فرائض ہیں، جن کا مطالبہ ہر شخص سے نہیں، بلکہ صرف بعض اشخاص سے کیا جاسکتا ہے، یا جن کے پورا کرنے کی مختلف افراد سے صرف با اختلاف مراتب توقع کی جاسکتی ہے۔ لیکن فرائض کے اصناف مختلفہ کا یہ فرق قطعی اور اُل نہیں ہے۔ جو فرائض قانوناً عائد کئے جاسکتے ہیں وہ وقتاً فوقتاً حکومت کی نوعیت اور عایا کے مارج تمدن کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ یہی حال اُن فرائض کا بھی ہے جن کے پورا کرنے کی ہر اچھے شہری سے

لے فرائض تادمہ سے اصل مندرجہ تھے۔ کیسٹ نے اس اصطلاح کے مستعمل کو بدل دیا۔ اخلاق قیاست اور قانون کے باہمی تعلق کی بعض چیزوں کو آدمی استہیجہ النظریۃ احکامات اخلاق اور حصہ ۲۔ فصل ۲، میں نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔

لہذا انہی کے کسی بھی حد تک پورا نہ کرنے کو فساد کی جگہ اس مفہوم میں نیکی کہا جاسکتا ہے، جسکی ابھی اوپر تشبیح گنہ گری لیکن سمجھت جھوٹی ہو استقلال عالی از قیاست نہیں ہو

بجا طور پر موقع کی جاسکتی ہے۔ لہذا اگرچہ کسی ایک وقت اور ایک جگہ کیلئے فرائض تمامہ کی فہرست تیار کر لینا اور اس کو ضابطہ قانون کی صورت میں مدون کر لینا ممکن ہے، تاہم اس ضابطہ کو دور بعد و بدلنا پڑیگا، اور پھر بھی افراد کے بہت سے اہم ترین فرائض غیر منضبط ہی رہ جائیں گے۔

### ۱۳۔ فرائض منضبطی

لہذا آدمی کے فرائض کو بڑی حد تک خود اُسی کی انفرادی بصیرت پر چھوڑنا چاہیئے اخلاقیات کا کام اس سے زیادہ بہ مشکل ہی کچھ ہو سکتا ہے، کہ اُس کی عام رویش عمل کے متعلق احکام وضع کر دے۔ باقی رہے تفصیلات عمل تو ان کے لئے خود فطرت نے آدمی کو تمام تر تاریخی میں نہیں چھوڑا ہے۔ انسان آسمان سے ٹپکتا نہیں ہے، وہ ایک خاص ماحول میں خاص خاص صلاحیتیں لیکر پیدا ہوتا ہے، اور وہ اپنے دائرہ عمل کے حدود و عموماً پہلے ہی سے متعین پاتا ہے۔ اُسکی جگہ عام نظام حیات کو آگے بڑھانے کے لئے پہلے ہی سے مقرر ہوتی ہے۔ اور اُسکا اصلی کام یہی ہوتا ہے کہ اپنے مخصوص دائرہ عمل اور اپنی مقررہ جگہ یا منصب کے فرائض کو خوبی سے ساتھ انجام دے۔ کارلائل کا یہ عظیم اصول کہ ”اپنے قریب ترین فرض کو پورا کرنا اسی اہم نکتہ پر مبنی ہے۔ ہر کام کرنے والے کا

لے لیکن اس سے یہ ہرگز لازم نہیں تھا کہ جس حد تک ہم منضبط کر سکتے ہیں، اُس حد تک بھی نہ کریں۔ بقول سقراط کے ”قطبہ صواب“ فصل ۲۱۹، کہ ”گو احکام عشرہ ہمیشہ کے لئے پورا عالمی قانون نہیں ہو سکتے تاہم ”قتل نہ کر“ کو قانون بنانے سے اس بنا پر انکار کرنا کہ کوئی ضابطہ اخلاق مکمل نہیں ہو سکتا ایک مہل بات ہوئی، کیونکہ مکمل نہ ہو ہی لیکن ہر ضابطہ اخلاق اپنے ماقبل والے سے مہتر ضرور ہو سکتا ہے۔ احمق سے احمق آدمی بھی جانتا ہے کہ اعلیٰ سے اعلیٰ اور نفیس سے نفیس نئے سے بھی اعلیٰ تر و نفیس تر بننے کا تمسیل ہو سکتا ہے۔ پرانے دخت میں نئی نئی شاخیں نکلائی کرتی ہیں، جن سے وہ نیا دخت نہیں ہو جاتا۔ لیکن اگر کوئی شخص نیا دخت اس لئے نہ نصب کرے، کہ اگلے پل کر اس میں نئی نئی شاخیں نکلا کر قطع کرے، تو یہ اُسکی صیح حماقت ہوگی۔“

”Sortor Resortus“ کتاب ۲۔ باب ۱۹ انسان کا کوئی منصب ایسا

نہیں ہو سکتا، جو اپنا کوئی فرض اور منصب العین نہ رکھتا ہو۔ بریٹلی نے ”مباحث اخلاقیات“ (مقالہ) میں



پہلا فرض یہی ہے، کہ جو کام اس سے متعلق ہے، اس کو بوجہ احسن سرانجام کرنے کی وجہ سے پہلے اس امر کا اطمینان کر لینا چاہئے، کہ یہ کام مفید و قیمتی ہے اور وہ اس کو اچھی طرح کرنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ جب اس طرح اسکو کارگاہ حیات میں اپنا منصب معلوم ہو گیا، تو پھر یہ معلوم کرنے میں چنداں وقت نہوگی، کہ اس منصب یا دائرہ عمل کے مناسب احکام کیا ہیں۔ لہذا ہم بحث یہ نہیں ہے، کہ قواعد عمل کیا ہیں، بلکہ یہ کہ وہ سیرت کیا ہے، جو ہموار اپنے اندر پیدا کرنی چاہئے۔ باقی جب یہ سیرت پیدا و قائم ہو گئی، تو پھر اس کو جب اپنی جگہ پر لگا دو گے تو اپنے لئے قواعد عمل یا احکام یہ خود ہی معلوم کر کے کیئے۔ اس لئے احکام کی بحث قدرۃ فضائل کی بحث

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: ”میرا منصب اور اس کے فرائض“ پر جو باب لکھا ہے، وہ بھی قابل مطالعہ ہے۔ مقابلہ کے لئے دیکھو ”دیوتی کی“ ”خاکلہ اخلاقیات“ ”رحمۃ دوم“ ”دوامی کی اخلاقی جدوجہد گشتِ غربت میں بیٹھ کر فیہ و شر کے متعلق خیال آرائیوں کا نام نہیں ہے، نہ اپنے لئے کسی نئے اخلاق کے اختراع کا نام ہے، نہ کسی ایسے منصب العین کے پیدا کرنے کا نام ہے، جس کا کبھی تحقق نہ ہوا ہو۔ بلکہ یہ نام ہے اس اخلاقی دنیا کے نام رکھنے اور ترقی دینے کا جس کا وہ ایک فرد ہے۔“

لہ موازنہ کے لئے دیکھو میوڑہ کی مصنام اخلاقیات ”صفت“ ”ایک دست کار اصناع، یا کتاب جو اپنے کام کا پورا حق نہیں ادا کرتا، وہ نہ صرف برا کارگزار بلکہ برا انسان ہے“ ”میوڑہ ہی نے ایک قراب ہمارے متعلق ہمارا دل کا یہ لطیف قول نقل کیا ہے، کہ ”وہ اپنے بنسوں کی ہر ضرب کے ساتھ سارے احکام عشرہ کو پاش پاش کرتا تھا“ نیز دیکھو دیوتی کی ”خاکلہ اخلاقیات“ (صفحہ ۱۰۰) ”اچھے دست کار کا دل اپنے کام ہی میں لگا رہتا ہے کہ اس کی عزت نفس اسی میں ہے، کہ وہ اپنی دست کار کا قابلیت کی نرت کرتا ہے، اور اپنے ہنر کو انتہائے کمال کے ساتھ انجام دینے کی کوشش کرتا ہے۔“

لکھ یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے، کہ ہم کو قواعد کی انہی چیز میں زیادہ ضرورت پڑتی ہے جس سے ہماری دلچسپی کم ہوتی ہے۔ جس چیز کو آدمی دل سے کرنا چاہتا ہے، اس کے لئے قاعدوں کا محتاج نہیں ہوتا۔ ایک سچا دل سب علم قواعد مطالعہ کی بہت ہی گراں بیجا رکھتا ہے۔ اس کے لئے خود اس کے دل کی لگن ہی کافی رہتا ہے۔ بخلاف اسکے جس شخص کا اصلی مشغلہ بڑھانا لکھنا نہیں ہے، بلکہ وہ کبھی کبھی صرف گہنٹے دو گہنٹے ہی اس میں صرف کرنا چاہتا ہے، تو اس کو البتہ قاعدوں سے کچھ فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ یہی زندگی کے تمام شعبوں کا حال ہے۔ مسیحیت نے یہودیت کے خارجی قواعد کو مٹا کر اس کی جگہ ہمارے دل میں

## تعلیق قواعد کردار

میں جانتا ہوں کہ اس بات کے نتائج سے بعض لوگوں کو سخت مایوسی ہوئی ہوگی۔ اس لئے کہ بہت سے لوگ اخلاقیات کا مطالعہ اس اسید میں کرتے ہیں، کہ اس میں ان کو اپنی معزز مروجہ زندگی کے لئے بندھے ہوئے قاعدے لٹائیں گے۔ وہ توقع رکھتے ہیں، کہ عالم اخلاقیات ان کو یہ بتا دیگا، کہ کل صبح سے اٹھ کر کیا کرنا چاہئے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ایک مہنی کر کے یہ سمجھ بھی ہے، کہ اگر عالم اخلاقیات کا علم کوئی کارآمد شے ہے، تو وہ اس امر کی کچھ نہ کچھ تشریح یقیناً کریگا، کہ کل صبح سے اٹھ کر ان کو کس روح کے ساتھ اپنے اپنے کام میں مصروف ہونا چاہئے لیکن اکثر آدمیوں کو اور خاص کر اکثر انگریزوں کو صرف اتنے سے تسکین نہیں ہوتی جس کی وجہ کچھ تو یہ ہے، کہ ہم میں سے اکثر بچپن سے بندھے ہوئے احکام عشرہ اور

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۱۴) سچی لگن پیدا کرنا چاہی ہے۔ اور یہ لگن ہی سب سے آخری اور بے خطر رہنما ہے۔ لیکن جب تک یہ لگن نہیں پیدا ہوتی، جنہی قواعد یقیناً ایک حد تک مفید ہیں۔ آدمی مستحکم منہائی "نظر" احساسات اخلاق" میں رقعہ سوم فصل ۱۱، اس بحث کے متعلق بعض نہایت دلچسپ مثالیں دی ہیں۔ لے پروفیسر ڈیوی نے "خالک" اخلاقیات "سلسلہ" لکھا ہے، کہ یہ ایک مشہور خیال ہے کہ مضابطہ "اخلاق" نہ کرو "سے" کرو "اور پھر" کرو "سے" ہو "کی صورت اختیار کرتا ہے۔ موسوی مضابطہ نے خاص خاص نوعی افعال کے انقباض کی کوشش کی۔ لیکن یہ بہت کہتی ہے، کہ بس تو کامل ہو جا، مختلف صائب افعال کا استقصا بے سود ہے۔ کیونکہ یہ ہر دو آدمیوں کے لئے الگ الگ ہوتے ہیں؛ بلکہ ایک ہی شخص کے لئے بدلتے رہتے ہیں۔ خود وہ افعال جو فضائل پر دلالت کرتے ہیں، ان کا مفہوم خاص خاص نوعی افعال سے دور اور روح کردار سے قریب ہوتا جاتا ہے۔ موانع کے لئے دیکھو میوہ "عناصر اخلاقیات" ص ۱۱۱ حاشیہ۔



اُن کے تقریبی قواعد سننے کے عادی ہیں۔ اور کچھ یہ ہے، کہ انگلستان کے اکثر مذاہبِ خدائیات نے اخلاق کو قانون سے ملایا ہے، جس کی بدولت اس خیال کو تقویت ملتی ہے، کہ قوانینِ حکومت کی طرح قوانینِ اخلاق کا بھی ایک ضابطہ بنایا جاسکتا ہے۔ میں جانتا ہوں کہ انسانی حیات و احوال کی تمام نوعیت کی بنا پر کردار کے لئے کچھ قواعد وضع کئے جاسکتے ہیں۔ اور فلسفہ اخلاق کے عالم کا یہ ایک کام ہے، کہ وہ ان قواعد کی عام نوعیت کی تشریح کرنے اور بتائے کہ کردار حیات میں ان کی کیا جگہ ہے چنانچہ اس کام کو میں نے بھی پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ سمجھنا کہ اخلاقیات پر اس سے زیادہ کا فرض عائد ہوتا ہے میرے نزدیک نہایت ہی خطرناک غلطی ہے۔ خدا کا شکر ہے، کہ زندگی کو قواعد کے سانچے میں نہیں ڈھالا جاسکتا کیونکہ قواعد پرستی زندگی کی رہنمائی میں اس سے زیادہ مفید نہیں ہو سکتی۔

اجتنابِ زبان و ادب میں ہوتی ہے۔

لیکن اس تقریر کا غشایہ گز نہیں ہے، کہ میں دوسری طرف انتہا پسندی کی حد تک پہنچ جانا چاہتا ہوں۔ گذشتہ زمانہ میں اخلاقی "چاہئے" کو اس قدر قطعی بنادیا گیا، اور اس سے ایسے اٹل فرائض کا استنباط کیا گیا، کہ اس کا انتہا پسندی کی دوسری جانب ردِ عمل بالکل قدرتی تھا، چنانچہ ہم اپنے معضنین اخلاقیات میں ایک خاص تعداد ایسے لوگوں کی پاتے ہیں جو نہایت ہی پھونک پھونک کر قدم رکھتے ہیں، اور یہ تک کہنے سے ہچکچاتے ہیں کہ کسی بھی ایسی شے کا وجود ہے، جس کو فرض سے تعبیر کیا جاسکے، لفظ "چاہئے" کے استعمال پر عذر خواہی کرتے ہیں، اور درپردہ گویا یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اخلاقیات کی کوئی علیٰ قیست نہیں ہے۔ یہ بے نزدیک افراط و تفریط کی یہ دونوں سرحدیں یکساں ہلکتی ہیں، اخلاقیات کے فلسفی کا کام زندگی کی انتہائی و برترین غایت کا معلوم کرنا، اور اس کی تعریف و تحدید ہے، فلاطون و ارسطو سے لیکر اسپنوزا، کینٹ، ہیکل، اوگسٹین تک تمام اکابر

سے انگریزی قانون کے غلط سمجھتے ہیں کی بدولت ختم جیسے انھیں اس کو قانون کی عقلی بنیاد کو اصول اخلاق میں تلاش کرنا خیال پیدا ہوا۔ اخلاقیات کے اس غلط سہی کا ثمر عمل بالآخر خود اخلاقیات پر ہوا۔ بخلاف ایسے بڑے یورپ میں جو یہ رو مت قانون رائج تھا، اسلئے وہاں اس کو کسی جدید اخلاقی بنیاد پر قائم کر بھی کہ ضرورت محسوس ہوئی۔ پُر نے اپنے لکرنے "بچوں کی اخلاقی تعلیم" میں اس صیغہ پر بعض باتیں لکھی ہیں۔ دیکھو ۲۴۱۹

فلاسفہ اخلاقیات نے یہی کیا ہے۔ جب یہ غایت صاف طور سے معلوم ہو گئی،  
 پس اس کی طلب کا فرض قطعی طور پر واجب ہو جاتا ہے، جس سے کسی طرح مضرت نہیں  
 ہو سکتا۔ اور اس غایت کے سامنے ہونے کے بعد ہماری ساری زندگی مشکل ہو جاتی  
 ہے۔ اسی لئے جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے، ”اعلیٰ نقطہ نظر سے اس خیر (یعنی غایت) ہم  
 کا علم ہمارے لئے نہایت ضروری ہے، کیونکہ اس کے بعد ہماری حالت اس  
 شیر انداز کی ہوگی جو ایک معلوم نشانہ پر تیر چلا رہا ہے، اور غالب ہے، کہ ہم اپنے  
 مطلوب تک پہنچ جائیں۔“ اس معنی کے اخلاقیات یقیناً بڑی سے بڑی علمی  
 قیمت و اہمیت رکھتا ہے۔ جس میں اس واقعہ سے کوئی کمی نہیں آسکتی کہ ایک  
 غیر معمولی عقل اخلاق رکھنے والا انسان یا معمولی سلیم الفہم آدمی، ان خیر اخلاقیات  
 کے علم کے نیک کار ہو سکتا ہے۔ انسان کی غایت انسان کے وجود کے ساتھ  
 ہے۔ جتنا کسی نہ کسی طرح اس غایت کا شعور ہو، کوئی شخص موجود ہو ہی نہیں سکتا  
 اخلاق کے فلسفی کا کام صرف یہ ہوتا ہے، کہ اس غایت کو اجاگر کر دے۔ بالکل  
 اُسی طرح، جس طرح کہ شاعر کا کام صرف یہ ہے، کہ ہماری آنکھوں کو اُس حسن کے لئے  
 کہوں دے، جو خود ہمارے چاروں طرف موجود ہے۔ اسی طرح باجدا بطبیعات  
 کے فلسفی کا صرف یہ کام ہے، کہ جو اصول، علوم حکمہ (سائنس)، میں مستعمل  
 ہیں، اُن کے معنی اور باہمی وابستگی کو ہمارے لئے کہوں دے۔  
 لہذا جہاں ایک طرف ہم کو اس پر بہ اصرار قائم رہنا چاہئے، کہ اخلاقیات  
 کا کام زندگی کی رہنمائی کے لئے قانونی دفعات بتانا نہیں ہے، وہاں دوسری طرف  
 اس پر بھی مصر رہنا چاہئے، کہ اس کا یہ کام یقیناً ہے، کہ ہمارے لئے اعلیٰ اصول  
 بتا کرے۔ یعنی خیر برتر کی ماہیت کو ہمارے شعور کے لئے اجاگر کرے،  
 اور یہ بتائے، کہ اس کے وسائل حصول کی عام نوعیت کیا ہے۔ غرض اس طرح  
 اخلاقیات یہ تو نہیں بتانا، کہ ہماری زندگی کی رہنمائی کے، بجز قواعد کیا ہیں، لیکن  
 عملی لحاظ سے اس سے بھی ایک اہم تر شے ہکو یہ ضرور بتانا ہے، کہ ہماری روش زندگی



یا عمل کی روح کیا ہونی چاہئے۔

میں اچھی طرح جانتا ہوں، کہ بہت سے ذہنوں کو اس سے تشفی نہ ہوگی۔ انسان فوجی طبیعت رکھتا ہے۔ وہ مخصوص و متعین حکم کے الفاظ چاہتا ہے، اس کو اس سے تشفی نہیں ہو سکتی اگر صبح کی طرح صرف یہ کہیا جائے، کہ "آپس میں محبت کرو، ہمارے گھر کی طرح یہ کہ" اشخاص بنو، یا ڈاکٹرنے کی طرح یہ کہ "اپنے ستارے کی پیروی کرو" اخلاقیات "جیسا کہ میرا بھی کہہ آتا ہوں" اس اجمال و ابہام سے تو یقیناً کچھ نہ کچھ زائد تفصیل کرتا ہے، یعنی وہ نسبت زیادہ متعین قواعد کے معنی و اہمیت کو بیان کرتا ہے۔ تاہم اتنا قطعی ہے، کہ اخلاقیات یا کوئی اور خیر بالکل متعین و جزئی طور سے یہ ہرگز نہیں بتا سکتی، کہ انسان کو کتناں فلاں کام کرنا چاہئے۔ اگر اس قسم کا جزئی علم حاصل ہو جائے، تو پھر زندگی کے سارے معنی ہی ختم ہو جاتے ہیں اہم نتائج رکھنے والے کام ہمیشہ بڑی مواقع سے متعلق ہوتے ہیں، جن کا کسی تجربہ ہی مل نہیں سکتا۔ یہ کام ہر شخص کا بجائے خود ہے، کہ اپنے موقع و مقام کے لحاظ سے اپنا کارِ معلوم کرے، اور اس کو پورا کرے۔ اخلاقیات صرف یہ بتا دیگا، کہ اس کام کی جستجو کہاں کرنی چاہئے، اور یہ کام جستجو اور عمل کا مستحق کیوں ہے۔ لیکن اپنے احوال سے استمداد کو بالآخر وہ خود آدمی کی تربیت یافتہ فہم سلیم پر چھوڑتا ہے۔

ملاحظہ ہو گے، کہ اس چھو پر ضرورت سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔ لیکن میرے نزدیک اس کا فائدہ نہیں کا سکتا اگر بیش بہا اس لئے قدرۃً برابر متنبیہ۔ عا و دلی ضرورت مخصوص ہوتی ہے اس بحث سے متعلق رشتہ خواروں پر ذہن کا اضافہ اور خاصہ بہرہ۔ اس کی اندازہ "کتاب سبوت کی" مناجات اخلاقیات "کتاب ہم" باب ۲۰ د۔ کہ یہ "کتاب اخلاقیات" "کتاب ہم" "کتاب ہم" کی "فلسفہ" "باب" "مقدمہ" "بہت" کی "مسیحی کتاب" "مقدمہ" اور "مسیحی موعود" کا مضمت "اخلاقیات نظری و عملی" Abstract and Practical Ethics

جو "American journal of Sociology" کے راسخاں "مقدمہ اخلاقیات" نو بہرہ والا لے نہیں شایع ہوا ہے۔

## باب چہارم فضائل

۱۔ فضائل کا تعلق  
احکام سے۔

ہیات احکام کے معلوم ہونے کے ساتھ ہی ہم کو ایک خاص حد تک حیات فضائل بھی معلوم ہو جاسکتی ہے۔ کیونکہ صاحب فضائل یا نیکو کار آدمی سمیت مجموعی دہری ہوگا جس میں پابندی

احکام کا راسخ ملکہ موجود ہو۔ لیکن بہت سی نیک عادات یا فضائل حسنہ ایسے بھی ہیں، جنکے بالمقابل کوئی خاص متعین حکم نہیں پایا جاتا۔ اس کے علاوہ چونکہ فضائل کا اصلی تعلق نفس کے باطنی خصائل سے ہے، بخلاف اس کے احکام کو تمام تر ظاہری افعال سے بحث ہوتی ہے۔ اسلئے بھی دونوں کی حد فاصل میں قدرۃً کچھ نہ کچھ اختلاف

۱۔ انگریزی میں تفصیلتاً اخلاق کے لئے جو لفظ Virtue استعمال ہے، اس کے لاطینی ماخذ کے معنی جو انہری یا بجا دہی کے ہیں۔ یہاں اس لفظ سے یہت حسنہ کا ملکہ مراد ہے، جو فرض سے مختلف شے ہے۔ فرض سے مراد صرف کسی خاص قسم کا وہ فعل ہوتا ہے، جس کا کرنا ہم پر واجب ہے۔ فرض کو آدمی کرتا ہے، اور فضیلت رکھتا ہے۔ نیکی کے ایک اور منہم کا ذکر پر یہاں فعل میں بھی گونج چکا ہے۔ ۲۔ عربی فاریسی کی کتب اخلاق میں (Virtues) کے لئے "فضائل" کا لفظ مستعمل ہے۔ لیکن اردو میں زیادہ تر فضائل اور کہیں کہیں نیکی یا واسد و صفت کی صورت میں نیک و نیکو کار موندوں ہوگا۔ ۳۔ پروفیسر الکرڈر نے "اخلاقی نظام و ترقی" (۱۹۲۲ء) خرائٹس کی روح فضائل کو بھی تمام تر شعار اخلاقیہ ہی سے وابستہ قرار دیا ہے، لیکن دو صورتوں میں یہ دعویٰ مبالغہ آمیز ہے۔ دیکھو "عناصر اخلاقیات" نمبر ۱۱۔

۱۲۔ یہودیوں کے احکام کی کوہ زیتون کے وعظ میں جو توبہ کی گئی ہے، یا موجودہ عیسائیت ہی جو تفسیر کرتی ہے، اس لحاظ سے انکا تعلق ظاہر و باطن دونوں سے ہے۔ نیز ان احکام کا خلاصہ محبت کو قرار دینا تمام تر باطنی ملکہ و نفس پر دلالت کرتا ہے جس کے بعد پھر یہ احکام جنہی قواعد نہیں باقی رہ جاتے۔ کیونکہ جنہی قواعد کا تعلق جنہی طرق انصاف سے ہوتا ہے۔ دیکھو موانع کیلئے "موت شکی" عنانہ اخلاقیات نمبر ۱۱۔ نیکی کو فرض سے کیا تعلق ہے، اس کی بحث کے لئے "شجرہ کی" "عناصر اخلاقیات" کتاب سوم، باب ۱۲ دیکھو۔ اسی کتاب کے بقیہ ابواب مابعد میں جنہی فضائل کی نہایت دلچسپ تحلیل کی گئی ہے، سورہ کے لئے دیکھو کتابی کی "فلسفۃ اخلاق" صفحہ ۱۱۱، باب ۵۔ پ



ہے۔ لہذا فضائل کی بحث کے لئے ایک جداگانہ باب قائم کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ فضائل کا انحصار زمان و مکان کے اختلافات سے فضائل انسانی میں کافی تفاوت واقع ہوتا رہتا ہے۔ اس لحاظ سے فضائل احکام سے بھی زیادہ تغیر پذیر ہیں۔ کیونکہ احکام کا تعلق کردار کے صرف ان اصول عامہ سے ہوتا ہے، جو زندگی کے قریباً تمام ممکن التصور حالات پر صادق آتے ہیں لیکن بائیں ہمہ فضائل بھی اُس قدر تغیر پذیر نہیں ہیں، جتنے کہ بظاہر نظر آتے ہیں۔ یونانیوں کے ہاں شجاعت جس فضیلت کا نام تھا، وہ قریب قریب تمام تر میدان کارزار کی بہادری میں محدود تھی، جو موجودہ زمانہ میں کوئی اہم اخلاقی فضیلت نہیں ہے۔ پھر بھی یہ شجاعت نفس کی جس کیفیت پر دلالت کرتی ہے، اس کی آج بھی اتنی ہی ضرورت ہے، جتنی کہ کبھی پہلے تھی۔ یہی حال اکثر دوسرے فضائل کا بھی ہے۔ یعنی ان کے استقلال کے مخصوص حالات بدل جاتے ہیں، لیکن ملکہ نفسی تقریباً اعلیٰ جاہا قائم رہتی ہے۔ بائیں ہمہ کچھ نہ کچھ تبدیلی اس ملکہ میں بھی واقع ہوتی ہے۔ مثلاً میدان کارزار میں بہادری کے لئے جس غریبت کی ضرورت ہے، وہ اپنے باطنی و نفسی پہلو کے لحاظ سے بھی، اس غریبت سے کچھ نہ کچھ قطعاً مختلف ہے، جو آج ایک محقق سائنس صاحب سیاست یا فلاسفی دوست کو درکار ہے۔ لہذا علم اخلاقیات کا یہ حصہ ایسا ہے جس پر ہر نسل کے مصنفین اخلاق کو اپنے حالات کے لحاظ سے نظر ثانی کرنا لازمی ہے۔ ارسطو نے اخلاق پر جو عظیم الشان تصنیف چھوڑی ہے، وہ گویا آج بھی کتنی ہی مفید کیوں نہ ہو بلکہ اصل یہ ہے، کہ اخلاقیات کے سارے سرمایہ میں اُس سے مفید تر شاید کوئی کتاب بھی نہیں ہے، تاہم زندگی کے موجودہ حالات پر اسکو کلیتہً چسپاں نہیں کیا جاسکتا موجودہ زمانہ میں ہمارے لئے جو چیزیں بہت فضائل ہیں ان کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم موجودہ جماعت (سوسائٹی) کی ساخت و ضروریات کو مدعی رکھیں۔

۳۔ روایات عمومی | یہی وجہ ہے، کہ اخلاقیات کے نقطہ نظر سے مختلف ازمینہ اور

۱۔ دیکھو گرین کی "مقدمۃ اخلاقیات" کتاب ۳، باب ۵۔

۲۔ جسطرح یونانی لفظ "ایٹھاس" (Ethos) کے لئے انگریزی میں کوئی مناسب ترجمہ نہیں

ہے، اسی طرح ہم کو بھی اس مفہوم کے لئے "روایات" کے سوا کوئی لفظ نہیں ملتا۔ م۔

مختلف اقوام کی روایات فکر و عمل یا اُن کے اخلاقی رسوم و قوائد کا مطالعہ نہایت ہی اہمیت رکھتا ہے۔ روایات قومی کا ایک حصہ تو متعین قواعد یا احکام پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً احکام عشرہ یہودیوں کی روایات قومی کا ایک اہم عنصر تھے۔ اور بعض ترمیمات و توسیعات کے بعد وہ آج بھی اہل یورپ کی قومی روایات کا ایک اہم عنصر ہیں۔ کوہ زیٹون کا وعظ جن تلقینات پر مشتمل ہے، وہ گوشتیں طور پر کسی قوم کی روایات میں نہیں داخل ہیں۔ لیکن ساتھ ہی اس میں شک نہیں، کہ تقریباً تمام متہدین اقوام عالم کی روایات پر ان کا اثر نہایت زبردست پڑا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ روایات قومی کا ایک حصہ تو متعین۔ تلقینات کی صورت رکھتا ہے، مگر ایک حصہ ایسے عوائد عمل اور مفاد حکم پر بھی مبنی ہوتا ہے، جنہوں نے کبھی کوئی متعین شکل نہیں اختیار کی ہے مثلاً انگلستان میں "شریف آدمی" کی نوعیت کردار کا جو معیار ہے، اس کو اجمالاً ہر انگریز جانتا ہے، اور اگرچہ اس معیار کو قواعد جزئیہ میں تحلیل کرنا مشکل ہے، تاہم ہماری قومی روایات کی تشکیل میں اس کا نہایت ہی عظیم اثر ہے۔

لہذا روایات قومی سے مراد وہ آب و ہوا ہے، جس میں کسی قوم کے بہترین افراد عادتاً زندہ کی بسر کرتے ہیں۔ یا اوپر جو اصطلاح ہم نے استعمال کی ہے، اس کی رو سے یہ کہو، کہ روایات قومی نام ہے، ان افراد کے افعال اخلاقی کے عالم کا۔ اور بحیثیت مجموعی جو شخص اپنے اس عالم اخلاقی کا پابند ہے، وہ نیک ہے، اور جو اس کی خلاف ورزی کرتا ہے وہ پد ہے۔ بلکہ مشربریڈلی نے تو یہاں تک کہہ دیا

۱۔ دیکھو بریکلی کی "صباحِ اخلاقیات" باب ۵ خصوصاً صفحہ ۱۰۱ جہاں اُس نے نیگل کی حسب ذیل عبارت کا اقتباس کیا ہے۔ "بچہ اخلاق کا ممکن فرد ہونے کے لحاظ سے ایک انفعالی یا سلبی شے ہوتا ہے (یعنی ایک لوح بے نقش۔ م) جس قدر وہ عالمِ انفعالی سے نکلتا جاتا ہے، اُسی قدر یہ حالت زائل ہوتی جاتی ہے۔ بچہ کا اخلاقی نقطہ نظر سے ایجابی پہلو یہ ہے کہ اس کی بدورش مالگیر روایات کے دودھ سے ہوتی ہے" صفحہ ۱۶۹ پر ایک دوسرا اقتباس یہ ہے کہ "قدیم زمانہ سے بڑے دانتین روگزار کا فیصلہ یہ ہے کہ "نیک اور عقل نام ہے اپنی قومی روایات کے مطابق زندہ کی بسر کرنے کا"۔

۲۔ "صبحِ اخلاقیات" صفحہ ۱۔ اس طرح مثلاً میں ہے، کہ "ہمارا دیکھنا چاہئے کہ اخلاقی



کہ جو شخص اپنے اس عالم سے بلند تر اخلاق کی طرف جاتا جاتا ہے وہ بد اخلاقی کی سرحد پہنچے۔ لیکن یہ سب لائق ہے، ایسے کریم عالم کوئی قائم نہیں ہے جس پر حیات اجتماعی کی طرح ترقی کرتا رہتا ہے، اور اس کی ترقی کا باعث اصلی قوم کے اُن اعلیٰ افراد کی جدوجہد ہی ہوتی ہے، جو اپنے گرد و پیش کی سطح حیات سے بلند تر سطح پر جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ لہذا جہاں ایک طرف بہ حیثیت مجموعی یہ صحیح ہے، کہ ہماری قومی روایات ہمارے لئے معیار اخلاق کا کام دیتی ہیں، وہاں دوسری طرف یہ بھی ہے، کہ انفرادی طور پر اس معیار کا بلند کرنا بھی مستحسن ہوتا ہے۔ غرض کسی قوم میں جو فضائل و محاسن مقبول و رائج ہوتے ہیں، وہ دراصل اُس قوم کی روایت قومی ہی کے جزئی مظاہر ہوتے ہیں، اور ان کے معنی اس وقت کی عام زندگی ہی کو پیش نظر رکھ کر سمجھ میں آسکتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۲۱، سائل ہیں: اگر اس شخص کے لئے جو غیر دنیا کو بھگا گیا ہے، دنیا کے خلاف، اپنی رائے قائم کرنا خود پسندی اور غرور و نفیس تو نہیں ہے، لیکن یہ ذرا بانہ بندی ہے۔ اس لئے کہ پیغمبر کے درجہ سے نیچے بھی بعض اخلاق پائے جاتے ہیں۔ مثلاً ایک آدمی جو کسی علم و زانیہ کا ذاتی تجربہ یا مشاہدہ ہے، ابکو بار بار اس میں ایسی برائی کا احساس ہوتا ہے کہ اس سے وہ قطعاً بے حس ہیں۔ خود پیغمبر کے اصحاب و حارثین کو بھی کبھی کبھی دنیا کی عام رائے کے خلاف اپنی رائے قائم کرنا پڑتی ہے۔ برید آل کا مشا صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے تم اپنی دنیا و ماحول کے مطابق اچھے ہو، پھر خود اس دنیا کو بہتر بنانے کی کوشش کرو۔ یا جیسا کہ برگ نے لافلم سے متعلق انقلاب فرانس میں لکھا ہے: کہ لوگوں کو خود ان کے ذاتی سرمایہ فعل کی بساط پر زندگی کے کاروبار کی اجازت دینا نظر ناک ہے، کیونکہ ہر شخص کا ذاتی سرمایہ نہایت ہی حقیر ہوتا ہے، لہذا افراد کے لئے بہتر یہ ہے، کہ وہ پستہا پستہ کے قومی سرمایہ میں شریک ہو جائیں۔

لہذا اس میں شبہ نہیں کہ بعض اوقات یہ روایات کسی خاص زمانہ اور مقام کے محض اتفاقی حالات کی پیدا کردہ ہوتی ہیں۔ مثلاً آدم آسمیہ و نظریہ احسان کے اخلاق (صفحہ ۵۰۰) میں لکھا ہے کہ: ہمارے دور کے عہد کے بہت سے دانشور و ارباب کا منہ دنیا کی نشانی بھگنے لگی تھی۔ اس زمانہ کے خیالات کی رو سے یہ عین حقیقت تھی کہ اخلاق اور عوامی اور وفاداری کے محاسن میں داخل تھی۔ اور جو شخص اس معاملہ میں ہوتا تھا وہ بے شک و زاریہ خشک کے ایک بھٹلا آدمی شمار کیا جاتا تھا۔

سے متعلقہ اس کتاب کی فصل ہتم سے ہے

## ۴۔ فضائل باعتبار وظائف اجتماعیہ

فضائل کا اعتبار و انحصار صرف مختلف نمائوں کے احوال اجتماعی ہر ایک پر نہیں ہوتا، بلکہ وہ افراد کے مختلف وظائف اجتماعیہ کے بھی تابع ہوتے ہیں۔ (اور بطرح احوال اجتماعی کے لحاظ سے،

فضائل میں فی نفسہ اتنا اختلاف نہیں واقع ہوتا، جتنا کہ بظاہر نظر آتا ہے۔ م، اسی طرح افراد کے وظائف اجتماعی کی رو سے بھی ان میں جتنا اختلاف بظاہر نظر آتا ہے فی الواقع اتنا نہیں ہوتا۔ مثلاً بظاہر خیال ہوتا ہے، کہ مفلس آدمی میں سخاوت کی فضیلت نہیں پائی جاسکتی، اسی طرح دولت مند آدمی کو صبر و قناعت کی فضیلت کی بہت کم ضرورت ہو سکتی ہے۔ گو، یہ ایک بڑی حد تک صحیح ہے، تاہم جو ملکہ نفس و ولتمند آدمی سے سخاوت کے کام کرتا ہے وہ مفلس آدمی میں بھی موجود ہو سکتا ہے، اور دونوں اس کی موجودگی کی بنا پر یکساں مدح و ستائش کے مستحق ہوں گے۔ یہی حال دوسرے فضائل کا بھی ہے۔ لیکن با این ہمہ ہمیشہ مجموعی یہ کہنا سچ ہے، کہ مثلاً مرد میں ہم جن فضائل کو صریح سمجھتے ہیں وہی بعینہ عورت کے فضائل نہیں ہیں، اسی طرح ولتمند کے فضائل بعینہ مفلس کے فضائل نہیں ہیں، بوڑھے کے فضائل بعینہ جوان کے فضائل نہیں ہیں، والدین کے فضائل بعینہ اولاد کے فضائل نہیں ہیں، تندرست کے فضائل بعینہ مریض کے فضائل نہیں ہیں، تاجر کے فضائل بعینہ حکیم کے فضائل نہیں ہیں۔ لہذا بیان فضائل کے لئے یا تو ہم کو یہ کرنا پڑیگا کہ مختلف حالات زندگی سے کسی قدر تفصیلی طور پر بحث کیجائے، اور یہ بتلایا جائے، کہ فلاں حالات کے اندر فلاں اوصاف سب سے زیادہ مستحسن و پسندیدہ ہیں، یا یہ کہ ایک عام اجمالی بیان پر اکتفا کیا جائے۔ گنجائش مقام اور مشکلات بحث دونوں کے لحاظ سے دوسری ہی شق کو اختیار کرنا ممکن ہے۔

## ۵۔ ماہیت فضائل

فضائل، جیسا کہ ارسطو نے لکھا ہے، دانستہ اختیار افعال کے نفسانی ملکات کا نام ہیں۔ یعنی صاحب فضائل وہ شخص ہے،

جس نے اپنی سیرت یا نفس میں راہ صائب کے اختیار کا ملکہ پیدا کر لیا ہے۔ اور راہ صائب قریب قریب ہمیشہ چونکہ دو ممکن غیر صائب افعال یعنی افراط و تفریط کے وسط میں واقع ہوتی ہے، اس لئے ارسطو نے یہ نتیجہ نکالا، کہ فضیلت نام ہے وہاں



اختیار وسط کا۔ لیکن ساتھ ہی اس پر وہ اتنا اضافہ کرتا ہے، کہ اس وسط سے مراد وسط اختیار کی ہے۔ یعنی وہ درمیانی راہ، جو افراد کے ذاتی حالات کے لحاظ سے درمیانی ہو۔ اور جو حیات اجتماعی کی عام ترقی کی طرف موافق ہو۔ اس وسط کا صحیح طور پر معلوم کرنا زیادہ آدمی کی فراست و بصیرت پر موقوف ہے۔ البتہ اعظم رجال کی زندگی کا مطالعہ اور انکی مثالوں کو سامنے رکھنا اس صراطِ مستقیم کی جستجو میں اکثر نہایت مفید ثابت ہوتا ہے۔

۶۔ اہمیات فضائل | اخلاقی تحقیقات کا جس وقت سے آغاز ہوا ہے، اُسی وقت سے فضائل کی مختلف صورتوں کے احصائی کی کوشش جاری ہے۔

اس کوشش نے اصنافِ فضائل کی جو فہرستیں تیار کی ہیں، ان میں سب سے زیادہ مشہور فلاطون اور ارسطو کی فہرست ہے۔ فلاطون کے نام سے جو فہرست مشہور ہے، وہ فلاطون سے پہلے بھی یونان کے حکماء اخلاق میں رائج تھی۔ اس فہرست میں کم از کم یہ خوبی ضرور ہے کہ اہمیات فضائل کو نہایت سادہ طور پر صرف چار میں منحصر کر دیا گیا ہے۔

حکمت (یا حزم)، شجاعت (یا صبر و ثبات)، عفت (یا ضبط نفس)، اور عدالت (یا راست بازی)۔ یہ تقسیم گو بظاہر نہایت صاف و سادہ تھی، لیکن چند ہی روز میں اس کی دشواریاں عیاں ہونا شروع ہو گئیں۔ مثلاً یہ کہ ایک معنی کر کے فضیلتِ حکمت تمام دیگر فضائل کو محتوی ہے، اس لئے کہ ہر فضیلت یا نیک کام لانا حکمت و دانائی پر مشتمل ہوتا ہے۔ بطورِ عدالت (یا راست بازی)، کو لو کہ اس کے مفہوم کو اس قدر زیادہ وسیع کر دیا گیا ہے، کہ تمام فضائل اجتماعیہ اسی میں آجائے ہیں۔ یہ اور اسی قسم کے دیگر تقاضوں کو محسوس کر کے ارسطو نے اس فہرست میں کافی اضافہ سے کام لیا۔ لیکن اس اضافہ میں ارسطو نے خاص ایشیا کے شہریوں کے فضائل و محاسن کو

اہمیات فضائل میں نہ لیا، جتنا ہے کہ باقی تمام فضائل کا انہی پر انحصار ہوتا ہے۔

یہ یہاں سامنے ہے کہ فلاطون اور ارسطو دونوں کا نقطہ نظر جہاں تھا۔ فلاطون کا مقصد اہمیات فضائل یعنی ان ہی صفتوں کو بیان کرنا تھا جو تمام نیکیوں کی جڑ ہیں۔ بخلاف اس کے ارسطو ان جنسی فضائل کی فہرست بنانا چاہتا تھا، جن کا ظہور تمام نیکیوں میں نہیں، بلکہ ان کے خاص خاص انصاف میں ہوتا ہے۔ لیکن میرے

اس طرح شروع سے آخر تک پیش نظر کیا ہے، کہ موجودہ زندگی میں ان کی اہمیت نسبتاً کم جاتی ہے۔ اور فی زمانہ انسانی زندگی کے تعلقات و مسائل نے جس درجہ پیچیدگی و تنوع حاصل کر لیا ہے، اُس کو دیکھتے ہوئے، ارسطو کی طرح آج کل کے لئے کوئی فہرست فضائل مرتب کرنا تو شاید ایک بے معنی کوشش ہوگی تاہم اس ضمن میں کچھ اشارات خالی از فائدہ نہوں گے۔

سب سے پہلے ہم اُس عام تفریق کو لیتے ہیں، جو اشیاء میں اور اشیاء میں فضائل میں کی جاتی ہے، یعنی ایک تو وہ فضائل ہیں، جن کا مرجع دو سروں کی خلاق ہوتی ہے، اور دوسرے وہ، جن کا مرجع خود اپنی ذات ہوتی ہے۔ لیکن یہ تفریق ذرا غلط فہمی میں ڈالنے والی ہے، اس لئے کہ دراصل اجتماعی تعلقات سے الگ کر کے افراد کی کوئی بالکل مستقل بالذات زندگی ہوتی ہی نہیں، اور جو فضیلت افراد کی خلاق پر مبنی ہے، وہ لامحالہ جماعت کی خلاق پر بھی مشتمل ہوگی۔ باہر ہر اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ فرد اور جماعت کی زندگی میں سرے سے کوئی فرق ہی نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ بعض فضائل کی نسبت کہا جاسکتا ہے، کہ وہ زیادہ خصوصیت کے ساتھ افراد سے تعلق رکھتے ہیں، اور بعض زیادہ

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۲۴) نزدیک اس تفریق کو ثابت کرنا مشکل ہے۔ پروفیسر ڈیوی نے اپنی کتاب ”خاکلہ اخلاقیات“ (مکتبہ) میں غلطیوں اور ارتکاب کے اس اختلاط نقطہ نظر کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ مگر مجھ کو شک ہے، کہ ”اہیات فضائل“ کی اس نے جو تعبیر کی ہے، وہ اس اصطلاح کے صحیح استعمال کے مطابق ہے۔ کیونکہ وہ اس سے اخلاص بنے غرضی، سماجی وغیرہ کے فن فضائل کو مراد لیتا ہے، جو فضیلت میں حیثیت فضیلت کی ماہیت میں داخل ہیں۔ اس قسم کے ”باطنی“ اور ان کو فضائل سے الگ صحیح معنی میں جو تعلق ہے، اس کی بحث کسی متکامل نگار باب میں آئے گی۔

لے ایک دلچسپ فہرست نقشہ کی صورت میں پروفیسر پورٹرنے اپنی ”عناصر اخلاقیات“ میں (صفحہ ۱۱۰) دی ہے آئیڈل نے ”بچوں کی اخلاقی تعلیم“ (خطبہ ۱۱-۱۲) میں ان فضائل کے متعلق کچھ مفید اشارات

کے کئے ہیں، جو موجودہ زمانہ میں درکار ہیں۔ نیز مجلس تعلیم اخلاق Moral Education

League نے ابتدائی اور ثانوی مدارس کے لئے پالیسی تیار کیا ہے وہ بھی اس بحث کے لئے نہایت ہی مفید ہوگا۔



خصوصیت کے ساتھ جماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان دونوں اصناف پر الگ الگ بحث مناسب ہوگی۔

(الف) آغاز بحث کے لئے پہلے فلاطون کے فضائل اربعہ کو لو، ظاہر ہے کہ ان میں شجاعت اور عفت کو زیادہ براہ راست تعلق انفرادی زندگی سے ہے۔ اگر شجاعت دیانت (سے مراد ہم اس کے وسیع مفہوم میں خوفِ الم کی دافعت اور اسی طرح عفت سے مراد اس کے وسیع معنی میں تحریرِ لذت کی دافعت لیں، تو انفرادی تہیات کے مقابلہ کی تمام صورتیں اس میں آجاتی ہیں۔ یہ تہیات یا تو حصول لذت کے لئے ہوتے ہیں یا دفعِ الم کیلئے اور جو شخص ان پر قابو رکھتا ہے وہ اپنی زندگی کو مضبوطی کے ساتھ اپنے پسند کردہ راستہ پر چلا سکتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایک شخص شجاع اور عفیف ہونے کے باوجود بھی بے وقوف ہو سکتا ہے۔ اس لئے سب سے مقدم شے یہ ہے کہ آدمی نے جس راستہ کو پسند و اختیار کیا ہے وہ عاقلانہ ہو۔ اب اگر فلاطون کی فضیلت حکمت یا حزم سے مراد یہی عاقلانہ پسند ہو تو ایک معنی کر کے حیات انفرادی کے فضائل کی مکمل فہرست طیار ہو جاتی ہے۔ مگر ساتھ ہی اس فہرست کی ہر فضیلت اپنے متنوع اوصاف پر مشتمل ہے کہ سب کا ایک شخص میں جمع ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً حکمت کو لو کہ مفہوم بالادبی رو سے یہ خبر داری، حزم و بصیرت اور ایک خاص فیصلہ کن پسند و اختیار کے اوصاف مختلفہ پر مشتمل ہوگی۔ اسی طرح شجاعت میں بہادری اور شہدائیات دونوں اوصاف داخل ہوں گے، بہادری سے مراد وہ فعلی شجاعت ہے جو خوفِ تکلیف کے باوجود آدمی کو اپنے اختیار کردہ راستہ پر قائم رکھتی ہے، اور شہدائیات سے وہ انفعالی شجاعت مراد ہے، جس کی بدولت وہ بے لچک یا بے ہوش سے محلِ شہداء پر قادر ہوتا ہے۔ یہ قلفت فضائل ایک ہی شے نہیں ہیں، نہ یہ اکثر

سے مشرب برکت و ماحصل تعلیم (حکمت) کے نزدیک صحیح و فعلی شجاعت سے اعلیٰ فضیلت ہے، اس لئے کہ یہ نام سے داخلِ مشقت، بام کی برداشت اور فعلی شجاعت میں تو الم کا مہرِ خوف ہوتا ہے۔ بے شک اس معنی کے یہ صحیح ہے کہ شجاعت صحیحہ بہ نسبت ایک اعلیٰ فضیلت ہے۔ یعنی شجاع آدمی اندیشہ الم سے اس طرح قطع نظر کر لیتا ہے کہ گویا وہ اس سے اندھا ہے، بخلاف اس کے صابر آدمی یا بفعل

کسی کافی حد تک ایک ہی ساتھ پائے جاتے ہیں اس کے علاوہ شجاعت میں مواظبت و استقلال کو بھی داخل کر لیا جاتا ہے، لیکن یہ شجاعت کے معنی کی اسی طرح بجا توسیع معلوم ہوتی ہے، جس طرح کہ حکمت کے معنی میں عزیمت کو داخل کرتا ہے، بلکہ عزیمت تندہی، اور مواظبت کو تو الگ الگ فضیلت کے مستقل بالذات عنوانات قرار دینا چاہیے۔ ان اوصاف کو دواعی لذت و الم کی مدافعت سے اُس قدر واسطہ نہیں ہے، جس قدر کہ فطرت بشری کے طبعی جوہر و راحت طلبی کی مدافعت سے ہے۔ ایمان و رجائے بھی فضائل کو صبر اور بہادری کی فضیلت سے اس لحاظ سے نہایت قریب کا تعلق ہے، کہ وہ ان کے لئے باطنی بنیاد کا کام دیتے ہیں۔ بلکہ شجاعت کی اعلیٰ ترین صورتوں کے لئے تو امید و اعتماد یعنی رجاء اور ایمان - م - مقدم شرائط ہیں۔ باقی یہی فضیلت عفت تو اس میں دواعی لذات کے ان تمام اصناف کی مدافعت داخل ہے، جو ہماری پسند کردہ راہ حیات میں حائل ہوں۔ غرض مذکورہ بالا تقریر سے معلوم یہ ہوا کہ وسیع معنی میں جبار مستقل و متماثل فضائل ایسے قرار دئے جاسکتے ہیں، جو براہ راست انفرادی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ حکمت (یعنی عقل - م -) تاکہ آدمی صحیح راہ عمل اختیار کرے، عزیمت، تاکہ اس راہ عمل پر قائم رہ سکے اور شجاعت و عفت، تاکہ دواعی لذت و الم کی مدافعت کر سکے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۲۶) تکلیف برداشت کرنا ہے، جس سے قطع نظر ممکن ہی نہیں۔ لیکن دوسری طرف یہ سمجھنا کہ شجاعت اور ہر کے بہ نسبت زیادہ فعلی اور ارادی فضیلت ہے۔ شجاع آدمی صرف بڑبڑانے والی تکلیف کو برداشت نہیں کرتا، بلکہ حصول مقصد کے لئے دانستہ اپنے کو تکلیف و الم میں ڈالنے جاتا ہے۔ اس لحاظ سے شجاعت کی فضیلت صبر سے اعلیٰ معلوم ہوتی ہے۔

لہ براؤننگ نے "Balanstion Adventure" میں ہر کلیز کی جو

تصویر کھینچی ہے، وہ شجاعت فعلی کے اعلیٰ اوصاف کی نہایت عمدہ مثال ہے۔

۳۔ پرو فیسر میورڈ نے "عنا صراخلاقیات" میں لکھا ہے کہ شجاعت اور عفت دونوں فضائل باہم لازم ملزوم ہیں، عفت ہونیکے لئے لازمی ہے کہ آدمی شجاع ہو، کیونکہ ترغیبات لذت کی مدافعت کے لئے ضروری ہے، کہ اس مدافعت سے جو الم پیدا ہوتا ہے، اُس کو آدمی برداشت کر سکے اسی طرح شجاع ہونے کے لئے عفت ہونا لازمی ہے۔ لیکن یہ بلا ضرورت موٹا لگائی ہے۔ اس لئے کہ جو شخص



(ب) جو اجتماعی فضائل انبائے جنس کے ساتھ تعلق و ارتباط سے پیدا ہوتے ہیں، انکی یکجائی تعبیر کے لئے شاید بہترین عنوان "عدالت" ہے۔ لیکن ساتھ ہی عام بول چال میں اس نقطہ کا مفہوم اثبات تک ہے، کہ اجتماعی تعلقات کے تمام فضائل کو محیط نہیں۔ مثلاً اپنے وسیع معنی کی رو سے عدالت صرف معاہدات اور قانونی فرائض کے پورا کرنے کا نام نہیں ہے، بلکہ انبائے جنس کے ساتھ ہر قسم کے تعلقات میں کامل دیانت و وفاداری برتنا اس میں داخل ہے۔ سرسکن کی تو یہاں تک تعلیم ہے، کہ ہنر و صنایع کے اظہار میں بھی دیانت کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ غرض عدالت کے تحت میں اگر ہم تمام اجتماعی فضائل کو داخل کرنا چاہتے ہیں، تو یہ اور اس کے علاوہ دیانت کے جتنے اصناف ہیں، سب پاس کو مشتمل ہونا چاہئے۔ مزید برآں مسیحیت نے زندگی کا جو نصب العین پیش کیا ہے، وہ یہ ہے، کہ انبائے جنس کے ساتھ سلوک میں نفس امارت سے کچھ زیادہ کی توقع رکھنی چاہئے، اور اصل یہ ہے، کہ یونانیوں کا شعور اخلاق بھی نفس فرائض سے کچھ زیادہ ہی کا مقتضی تھا۔ ہم عام طور پر کہتے ہیں کہ آدمی سے عدل و انصاف کی طرح تفضل و احسان کی بھی امید رکھنا چاہئے۔ اور عیسائیوں میں تو محبت کا بھی مطالبہ کیا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک معنی کر کے یہ تمام چیزیں عدالت کے تصور میں شامل کی جا سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ سب اس شے کا جز ہیں، جو ایک فرد انسان کے لئے دوسرے فرد پر عائد ہوتی ہے، اور وہ یہ ہے، کہ انسان کے ساتھ محض چیز کا سا برتاؤ

بقیہ ماشیہ جعفر (ص ۳۴)۔ شراب سے توبہ کرنا ہے، اس کے لئے اتنی شجاعت تو ہدایت لازمی ہے جس سے جبرکت یا خطرہ لاحق ہوگا، اس کا مقابلہ کر سکے۔ مگر کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالتا کہ عفت ایک قسم کی سلی شجاعت ہے؟ اور اس لئے کیا ایجابی اور سلبی کا فرق اب بھی قائم رہتا۔

لے خالی سچائی کے سوا دیانت کی اور دوسری شائیں۔ سائنس کی سچائی میں مثلاً جو طالب العلم رٹ کر امتحان پاس کر لیتا ہے، وہ بد دیانت ہے، کیونکہ اس کا علم حقیقی علم نہیں ہے۔ اسی طرح پروفیسر سینگٹ "تاریخ سیاسیات" باب ۱۳ کا یہ قول کہ "اسے عالم کا زمین اصول یہ ہے، کہ جس کتاب کو نقطہ بے نقطہ نہیں پڑھ لیا ہے، اس کا حوالہ نہ دے" تاخیر دیانت کی وسعت کی ایک عمدہ مثال ہے۔

لے چنانچہ قبول پروفیسر میورٹ کے تفضل بھی "صحیح سنی میں محض عدالت ہی ہے" (دیکھئے "عناصر اخلاق و قیام") میں

نہ کرنا چاہئے، جس کے لئے کچھ محدود واجبات ہم پر عائد ہوتے ہیں، بلکہ انسان کے ساتھ ہمارا برتاؤ اس کو ایک شخص اور غایت مطلقہ سمجھ کر ہونا چاہئے۔ جو نامحدود و حقوق رکھتی ہے۔ یہ سچ ہے، کہ تعلقات کا یہ اعلیٰ نصب العین عام طور پر کما حقہ نہیں پورا کیا جاسکتا، تاہم ایک کامل عدالت شعار آدمی اس کو ممکن حد تک پورا کرے گا، اور عہد و پیمان کے خارجی تعلقات اگر حقیقی محبت و دوستی سے بدل جائیں، تو وہ خوش ہو گا۔ یہی وجہ ہے، کہ ملنے چلنے میں خندہ جبینی اور خوش مزاجی وغیرہ مدوح ہے۔ علیٰ ہذا اس قسم کی کوششیں، کہ تا بہ امکان ہر چیز پر شخص کے لئے ہو، برائی کا دنیا میں نام تک نہ پہنچنے پائے کسی نئے کو محض جواز کی بنا پر، جب تک وہ احسن و انسب نہ ہو، کرنے سے احتراز وغیرہ کے جتنے ایک سچے عیسائی کے محاسن ہو سکتے ہیں، سب عدالت کے مفہوم میں شامل ہیں۔ یعنی یہ سب ایسی چیزیں ہیں، جو ہم پر آپس میں ایک دوسرے کے لئے بہ حیثیت اشخاص و غایات مطلقہ ہونے کے واجب ہیں۔

اس سے معلوم ہوا، کہ اگر ہم عدالت وغیرہ کے معنی کو وسیع کر دیں، تو فضائل اخلاق کی قدیم یونانی تقسیم کو خفیف ترمیمات کے ساتھ قائم رکھ سکتے ہیں۔ صرف عزیمت اور مواظبت کی دو ایجابی فضیلتوں کا اضافہ کرنا پڑے گا۔ جتنا یونانیوں سے نظر انداز ہو جانا ایک قدرتی امر تھا کچھ تو اس لئے کہ ہمارے بہ نسبت ان کی زندگی کی روش ان کے لئے پہلے ہی سے متعین ہوتی تھی، اور کچھ اس لئے، کہ ان کے سادہ طریقہ زندگی کے لئے، کسی خاص راہ عمل میں عزیمت و استقلال کے دکھلا سنے کی نسبت کم ضرورت تھی۔ بخلاف اس کے رومی مستقل مزاجی کو مشکل ہی سے فراموش کر سکتا تھا، اسی طرح انگریز عزیمت سے قطع نظر نہیں کر سکتا، اور نہ ایک جیتن مواظبت کو بھول سکتا ہے علاوہ بریں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے

۱۔ اس میں ہم کارنامے سے متفق ہیں۔ موازنہ کے لئے دیکھو اوپر باب ۱، فصل ۱، البتہ ہم کو صرف اس بات میں شبہ ہے، کہ نفس خارجی معاہدات کا اصول (قوت دینے سے یہ پسندیدہ نتیجہ از خود نکل آئے گا۔ ہمارے نزدیک بہ حیثیت مجموعی تفضل و احسان پر عدالت کا تقدم لازمی ہے۔

۲۔ مثلاً تیز رک عزیمت کو، کہ وہ ایک ایسی فضیلت معلوم ہوتی ہے، جس کو نہ حکمت قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ شجاعت یا عفت کہا جاسکتا ہے (موازنہ کے لئے دیکھو آگے باب ۵۔ فصل ۲۔ حاشیہ)



کہ یونانی فضائل اربعہ کے معنی کو وسعت دیکر ہم جو مقام ہم ان میں شامل کرتے رہے ہیں خود یونانیوں کو انکی خبر بھی نہ رہی ہوگی۔ لیکن دنیا کی ترقی کے ساتھ فرض کے معنی میں اس قسم کی توسیع ناگزیر تھی۔

اگر اس تقسیم کے ساتھ ہی یہ معلوم رہنا چاہئے، کہ جس طرح احکام کی فہرست تیار کرنا چند ان مفید و اہم کام نہ تھا اسی طرح فضائل کی فہرست بنانا بھی نہایت ہی کم اہمیت رکھتا ہے۔ اصل یہ ہے، کہ حقیقی حکم کی طرح حقیقی فضیلت بھی صرف ایک ہی ہے، (جس کو حکمت عملی کے نام سے تعبیر کیا جاسکتا ہے)، باقی رہے جزئیات فضائل، تو وہ جزئیات احکام کی طرح نفس کی صائب روش کے صرف خاص خاص مظاہر ہیں۔ جن کی فہرست بنانے کی کوشش ایک فضول سا کام ہوگا۔ اُدھر میں نے اس بحث میں جو تھوڑا سا وقت صرف کیا ہے، وہ محض اس لئے، کہ تم کو یہ معلوم ہو جائے، کہ اس قسم کی کوشش کے کیا معنی ہیں۔ فضائل کے سمجھنے کی بہترین صورت غالباً یہ ہے، کہ ان کو میرت کے وہ مظاہر قرار دیا جائے، جو فرائض یا احکام کی پابندی کے لئے لازمی ہوتے ہیں۔ اور ان فرائض یا احکام کا انحصار وحدت اجتماعہ کے عناصر پر ہے۔

۶۔ سیرت کی تعلیم | اس تحقیق کے بعد کہ وہ اصناف سیرت کیا ہیں، جنکو اپنے اندر تربیت۔ | ترقی دینا چاہئے، اب یہ معلوم کرنا ہے۔ کہ ان کو ترقی دینے کے وسائل کیا ہیں۔ اس بحث کیلئے نفسیات کے حصہ میں داخل ہونا لازمی ہے، خصوصاً اس حصہ نفسیات

۱۔ جبکہ دو راتوں کے مسیحی اخلاقیین نے (جو غلط فہمی تقسیم کے قائل تھے)، علی العموم کیا ہے۔ دیکھو مہوگ کی "تاریخ اخلاقیات" ص ۱۳۳۔

۲۔ بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ وہ حکمت، جسکو بیکن اپنی ذات کے لئے حکمت کہتا ہے، اور وہ حکمت جو دوروں کی فلاح کے لئے ہوتی ہے ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ بیکن اپنی ذات کے لئے حکمت سے اگر محض خود غرضانہ حکمت مراد ہے، تو یہ سرے سے فضیلت ہی نہیں۔ اپنی اپنے اعراض کا جو چیکمانہ (عاطلانہ)، اہتمام فضیلت ہے، وہ ہی ہے، جو وسیع ہو کر دوسروں کی فلاح و بہبود کے اہتمام میں کام آتا ہے۔ دونوں میں صرف ہمارے عالم کی وسعت و تنگی کا فرق ہے۔

میں جس کو تعلیم سے تعلق ہے۔ نفسیات کا یہ موضوع ابھی تک یک گوشہ ناقص ہی حالت میں ہے، اور ہمارے موجودہ مقصد کے لئے صرف ایک ہی دو باتیں اس میں ایسی ملتی ہیں، جو کچھ عملی اہمیت رکھتی ہیں۔ سیرت کی ترقی اور نشوونما پر مثال یا اسوہ کا جو اثر پڑتا ہے اس کے ذکر کی چنداں ضرورت نہیں، کہ اس کی طرف ہر عالم اخلاقیات نے توجہ کی ہے "خرپوزہ کو دیکھ کر خوپوزہ رنگ پکڑتا ہے" یہی تعلقات اجتماعی کی تمام صورتوں میں بھی ہوتا ہے۔ کہ ایک آدمی دوسرے آدمی سے اثر پذیر ہوتا ہے۔ لیکن اسی نقطہ نظر سے غالباً سب سے زیادہ اہم اثر وہ ہے، جو آدمی کسی ایسے نظام کے ساتھ وابستگی کی بنا پر قبول کرتا ہے، جو بجائے خود کسی خاص حیثیت سے مکمل ہوتا ہے۔ بقول شلر کے کہ "یا تو آدمی خود ایک کل ہو یا کسی کل سے ٹکڑا وابستہ کر دے۔ اس پر مسٹر بریڈلی نے یہ مزید اضافہ کیا ہے، کہ "تم اُس وقت تک کل نہیں ہو سکتے جاتک کسی کل سے اپنے کو وابستہ نہ کر دو"۔ سیرت کی کامل ترقی صرف اسی صورت میں ممکن ہے، کہ دوسریاں کے ساتھ شریک ہو کر اہم اپنے کو کسی بڑی غایت کے لئے وقف کر دیں جس کی مختلف آدمیوں کے لئے مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ بعض تحقیق علم کے شیدائی ہوتے ہیں، بعضوں کو عملی کاموں سے دلچسپی ہوتی ہے، بعضوں کو سیاسی زندگی میں اپنا کھڑا ہوتا ہے، اور بعضوں کو شاعری یا مذہب کے ساتھ شیفنگی ہوتی ہے۔ یہ چنداں اہم نہیں کہ آدمی کو کس شے کے ساتھ وابستگی ہے، لیکن یہ ضروری ہے، کہ اُس کے سامنے انسانی فلاح کا کوئی وسیع مقصد ہو، جو اُس کو اپنی ذات کے تنگ عالم سے بلند کر سکے، ورنہ اُس کی زندگی ایک دور افتادہ قطعہ زمین ہوگی جس میں فضائل کے نشوونما کے لئے کوئی صلاحیت نہیں۔ لہذا ترقی فضائل کی پہلی شرط یہ ہے کہ کسی

شے اس بحث کے لئے دیکھو ہر پارٹ کی "علم التعلیم" کیوں "تعلیم و تدریس" میں بھی بعض فیہ باتیں ملتی ہیں۔ نیز دیکھو مسٹر برنٹن کے مقاصد تعلیم "روز نکر انزل" "فلسفۃ تعلیم" اور ڈاکٹر آیلر کی "بچوں کی اخلاقی تعلیم" ہر پارٹ کا زیادہ زور اس پر ہے کہ تعلیم کا بڑا کام "دائرہ خیال" کی توسیع ہے۔ دائرہ خیال ہے، اُس کی قریب و دوری مراد ہے، جسکو ہم نے اس کتاب میں "عالم" سے تعبیر کیا ہے۔





کرسنے کے لئے خود ان پر غور و فکر کی جگہ ان کے مقابل کے محاسن پیدا کرنے پر مامور توجہ صرف کیجئے۔ ڈاکٹر شائرس کا قول تھا کہ "نیا جذبہ قوت و افہام کا کام دیتا ہے" اور اس میں کلام نہیں کہ برے میلانات کو دفع کرنے کی زیادہ موثر تدبیر یہی معلوم ہوتی ہے، کہ براہ راست خود ان کی فکر استیصال کے بجائے اچھے میلانات کو ترقی دیکھائے۔ لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اخلاقی زندگی کا نشوونما بھول کی طرح استوار نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ عمومی ایک خاص حد تک حیات باطن کی طرف توجہ لازمی ہوتی ہے۔ اور انسان کو اکثر ایسے اوقات بحران سے گزرنا پڑتا ہے، جس کو تبدیل مذہب کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، جس میں ساری توجہ باطن کی طرف مشغول ہو جاتی ہے۔ اور آدمی گویا خود اپنی نبض دیکھنے لگتا ہے، یعنی اس کی انگلیاں ہمہ تن اپنی نبض کردار کو مشغول کرنے میں مصروف ہو جاتی ہیں۔ اس حالت سے ہلکے جلد سے بادل اٹ جانے کی کوشش کرنا چاہئے۔ لیکن اخلاقی زندگی کے ارتقا کا یہ ایک ایسا اہم جز ہے کہ اس پر بحث کے لئے ایک مستقل باب یا دو صفا مناسب معلوم ہوئے ہیں۔ خصوصاً اس لئے کہ اس سے فضائل کے باطنی پہلو کی ایک اور بحث پیدا ہوتی ہے۔

لے اسی طرح سٹریمفری نے "Robert Elsmere" میں لکھا ہے کہ "کسی خیال کے پختے کا صرف یہ طریقہ ہے، کہ ذہن کی ایک تصویر دوسری تصویر سے بدل دیا جائے، پھر لکھا ہے کہ کسی خیال کو خارج سے قائل نہیں کیا جاسکتا۔ اس کو صرف دوسرے خیال سے جو اسی کے برابر اہمیت و کشش رکھتا ہو بدلا جاسکتا ہے۔" یہ اقتباسات پر دیکھیں کہ اس سے ماخوذ ہیں۔

علم تعلیم اخلاق کے بارے میں یہ بات یہاں یاد رکھنے والی ہے، کہ تہذیب اخلاق اور علم اخلاق میں اکثر خلط بحث واقع ہو جاتا ہے۔ اول الذکر سراپا اہم شے ہے، اور آخر الذکر کا نتیجہ اکثر عجیب نفس کے سوا کچھ نہیں نکلتا، جس کو عام لوگ "علم کا گہنڈہ" کہتے ہیں۔ پہلے مفہوم کی مد سے، حقیقی تعلیم تمام تر صرف اخلاقی تعلیم ہے۔ اسی مفہوم میں ہر آرٹسٹ نے اپنی کتاب "علم و التعلم" (۱۹۰۵ء) میں لکھا ہے کہ "ساری علوم کا خلاص ایک نقطہ میں اخلاق ہے۔" بخلاف دوسرے مفہوم کے، کہ اس کی رو سے اخلاقی تعلیم علیٰ اصول ایک بری تعلیم ثابت ہوتی ہے، جس کا حاصل بجز عالمانہ مطالعہ نفس کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ مولانا نے "اخلاقی خیالات" اور "خیالات مطلق اخلاق" کا دو اہم فرق دیکھا جو ڈاکٹر رینکینٹ نے اسے مفہوم



## ۸۔ قیاس اخلاقی

اس باب کو ختم کرنے سے پہلے ارسطو کے ایک خاص

پر معنی خیال کا ذکر مناسب موقع معلوم ہوتا ہے۔ اس باب اور

اس کے قبل واسطے دو بابوں میں ہم باختصار اخلاقی آب و ہوا کے اس اثر کی

مختلف صورتوں کو بیان کر آئے ہیں، جو افراد کے شعور پر پڑتا ہے۔ حیات اجتماعی

میں اخلاقی تشدیب العین کو مدد دیتا ہے، وہ انفرادی شعور کے سامنے اپنے کو قیام

شعائر، رائے فرائض اور معمول کمال تکمیل نفس کی تین صورتوں میں پیش کرتا ہے۔ اقلے

اجتماعی کے مختلف مدارج اور نوع انسانی کی مختلف نسلوں میں انہی تین صورتوں میں سے

کوئی ایک زیادہ نمایاں ہو کر ظہور کرتی ہے۔ چنانچہ یہودیوں کی توجہ زیادہ تو تر احکام

کی طاعت تھی، یونانیوں کی فضائل کی طرف، اور رومی غالباً قیام شعائر کو زیادہ اہمیت

دیتے تھے۔ اچھا شہری اپنی رہنمائی کے اصول حیات اخلاقی کی انہی عام صورتوں

سے مستنبط کرتا ہے۔ جس کے بعد اس کا کام ان اصول کو جزئیات میں استعمال کرنا ہے۔

اسی کو ارسطو نے قیاس عملی سے تعبیر کیا ہے۔ جسکا کہہ رہی تو یہ ہے، کہ فلاں شعائر قائم

کرنا، فلاں حکم پورا کرنا، یا فلاں طرز زندگی پیدا کرنا ہے۔ اور صغریٰ یہ جانتا ہے، کہ

فلاں قسم کے فعل سے یہ باتیں حاصل ہو سکتی ہیں۔ اس کے بعد نتیجہ اس فعل کو جو

میں لانا ہے۔

اس طرح عام اصول کو سمجھ کر خاص افعال کو اس کے ماتحت رکھنے کی قوت کا نام

ارسطو نے حکمت عملی رکھا تھا۔ اور اس قوت کے رکھنے والے کا نام حکیم۔ یہی قوت

اچھے شہری کا امتیازی وصف ہے۔ اب اس کے بعد فضیلت کی اس مدنام کا بیان

مناسب ہوگا جو ارسطو نے کی ہے، اور جو اچھے شہری میں پائی جاتی ہے۔ اس

سے بات مزید۔ کہ تعلق بہت سی چیزیں، تو اوپر سلسلہ بحث میں آچکی ہیں، لیکن یہاں

The Communication of

۳۳۲ خیالات اخلاقی کا سربرق

Moral ideas میں بیان کیا ہے۔ یہ مضمون "بین الاقوامی جدید اخلاقیات" (جلد اول) نمبر

اول، دسمبر ۱۹۵۹ء۔ میں شائع ہوا ہے۔ نیز دیکھو مسز ہسٹنڈ کا مضمون مجول بالائے ۲۶۵ء۔

اُن کو بتا ہوا یکجائی طور پر پیش نظر کر لینا ہے۔ مارتھو کہتا ہے، کہ فضیلت نام ہے، وسط اعتباری کے اختیار کا، وہ وسط اعتباری جو عقل اور حکمت عملی رکھنے والے آدمی کے فیصلہ کے مطابق ہو۔ اول نظریں یہ تعریف تم کو دوری معلوم ہوگی، لیکن اگر یہ یاد ہے، کہ حکمت عملی رکھنے والے آدمی سے مراد وہ آدمی ہے، جو اپنے اخلاقی ماحول کی روح میں اچھی طرح داخل ہو گیا ہے، نیز یہ کہ اس کے اخلاقی ماحول کی روح، انسانی نصب العین یعنی عقل کی (جہاں تک کہ وہ پہنچ چکی ہے)، پیدا کردہ ہے، تو واضح ہو جائے گا، کہ یہ تعریف درحقیقت دوری تعریف نہیں، بلکہ ایک عمیق حقیقت کا اظہار ہے۔ لیکن یہ صرف اچھے شہری کی فضیلت کا بیان ہے، جو گوارا ہے آدمی کی زندگی کا ایک اہم عنصر ہے، تاہم اُس کی ساری زندگی یہی نہیں ہے۔ لہذا حکمت عملی والے آدمی کی فضیلت کے بعد مارتھو نے حکمت نظری والے آدمی کی فضیلت سے بحث کی ہے جسکو وہ اول الذکر سے اعلیٰ قرار دیتا ہے۔ یہیں سے یہ عام سوال پیدا ہوتا ہے، کہ افراد کی اعلیٰ ترین زندگی کس حد تک کوئی ایسی شے قرار دیا جاسکتی ہے، جس کے حاصل و تحقق کے لئے صرف اجتماعی زندگی کافی نہیں، یا کس حد تک انفرادی زندگی ایسے عناصر پر مشتمل ہے، جن کا اُس وحدت اجتماعیہ میں پوری طرح ظہور نہیں ہو سکتا، جسکا وہ جز ہے۔ آگے ہم کو اسی سوال پر بحث کرنا ہے۔

## تعلیق تقسیم فضائل

جو طلبہ فضائل کی مذکورہ بالا تقسیم سے زیادہ کل تقسیم کے خواہشمند ہیں، اُن کے لئے فضائل کی اہلیت کا مطالعہ (یعنی یہ جاننا کہ ابتدائے ان کا کیونکر ظہور ہوتا ہے اور حیات انسانی



کے نشوونما کے ساتھ یہ کیونکر سمجھوتے جاتے ہیں، سفید ثابت ہوگا۔ اس نقطہ نظر سے اگر  
 دیکھا جائے تو معلوم ہوگا، کہ جو فضائل غالباً سب سے پہلے وجود میں آئے ہیں، وہ  
 شجاعت اور وفاداری کے فضائل ہیں کیونکہ قبیلہ کے بقا و تحفظ کے لیے یہی سب سے  
 نیا، بہت ضروری و مفید چیزیں ہیں۔ باور میں رکھنا چاہیے کہ آہستہ آہستہ اس میں، جوشہات  
 وغیرہ مضامین بھی داخل ہوتے گئے۔ اسی طرح وفاداری کے معنی پہلے صرف اتحاد قبائلی  
 کے ساتھ وفادار رہنے کے تھے، لیکن بعد کو بتدریج یہ مفہوم بھی اس میں شامل ہو گیا اور جو  
 کام بھی آدمی بات میں ملے، اس کو وفاداری اور بندہ ہی سے انجام دے۔ پھر جب قبائلی  
 شعور کے بعد احیاء انفرادی کا شعور پیدا ہوا، وہ تعین و وضاحت کے ساتھ وجود میں آئے۔  
 تو خرم و عفت کے فضائل کا ظہور ہوتا ہے، اور آگے چل کر ان کا مفہوم بھی وسیع ہوتا جاتا  
 ہے۔ انفرادی شعور کے نشوونما کے ساتھ ساتھ افراد میں ذاتی تعلقات کی بنیاد  
 پڑتی ہے، جن سے انصاف (عدل)، اور دوستی کے فضائل کو اہمیت حاصل ہوتی ہے۔  
 اور جیسا جیسا یہ انفرادی شعور گہرا ہوتا جاتا ہے، وہ سروں کی محکیم اور اپنی عزت نفس  
 وغیرہ کی مختلف صورتوں میں احیاء کی فعالیت مسلم ہو سکتی ہے۔ آخر میں حکمت  
 کی نسبت آتی ہے، جو بقیہ تمام فضائل کی جڑ ہے۔ بعد از نقطہ نظر اجہات فضائل  
 یہ ہوں گے، شجاعت، وفاداری، خرم و عفت، انصاف، دوستی، احترام اور محنت  
 لیکن تنقید نقطہ نظر اختیار کرنے سے مختلف نتائج نکل سکتے ہیں۔ اس لیے تقسیم  
 فضائل کچھ زیادہ اہم شے نہیں ہے، اہم شے اصل میں فضیلت کی اس ماہیت کو سمجھنا  
 ہے، کہ خاص خاص مواقع پر مناسب موقع طرز عمل اختیار کرنے کا ملکہ پیدا ہونا کے  
 بعد جو شے اہم ہے، وہ ان اصناف مواقع کا ممکن استفادہ جو جامع نشوونما کے مختلف  
 طرز میں ظاہر ہو سکتے ہیں۔ باقی اس قدر فضائل کی جس قسم کی فہرست دی گئی ہے  
 اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں ہے، کہ خود اپنے ملک اور زمانہ کے بعض  
 اہم ترین اصناف فضائل کو اس نے یکجا کر دیا ہے۔ اور اگر اس موضوع کے  
 کامل احتوا کی کوشش کی جائے، تو اس کا نتیجہ ضخامت کتاب کے سوا، کوئی علم فزائی  
 نہ ہوگی۔ دوسری طرف اگر کوئی شخص یہ کوشش کرے، کہ حیات اخلاقی کے مختلف  
 جہات کی صرف ایک عمومی تقسیم (جیسی کہ عمومی امور و اجہات فضائل کی فہرست سے

”شہوم ہوتی ہے، کر دے تو اس کے لئے کوئی تشفی بخش اصول تقسیم پیدا کرنا قریباً ناممکن محض ہے، مثلاً فلاطون کی فضائل اربعہ والی جو فہرست ہے، اس میں حکمت بقیہ میں فضائل سے تو اس بنا پر صاف مختلف ہے، کر وہ کوئی خاص قسم ہونے کے بجائے تینوں کی اصل بنیاد معلوم ہوتی ہے، پھر معرفت اور عدالت کی فضیلتوں کا یہ حال ہے، اگر دونوں میں کوئی واضح ماہر الاختیار نہیں ملتا۔ اسی طرح فضائل شخصی اور غیر شخصی کی مشترک تقسیم بھی غیر تشفی بخش ہے۔ یہی حال ارسطو کی تقسیم ذہنی اور اخلاقی فضائل کا بھی ہے۔ بحیثیت مجموعی سب سے زیادہ یہی تشفی بخش صورت نظر آتی ہے، کہ فضائل کا مطالعہ ان کی اصلیت کے نقطہ نظر سے کیا جائے۔ فضائل کی عام بحث پر سارے کی جھوٹی سی کتاب ”احیاء اخلاق“ کا مائل مائل، نہایت ہی مفید ہے۔

## باب پنجم حیات انفرادی

۱۔ انفرادیت اعلیٰ | جس طرح یہ صحیح ہے کہ افراد کی زندگی تمام تر وحدت اجتماعی سے وابستہ ہوتی ہے، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ اس وحدت اجتماعی کا تحقق افراد ہی کی ذات یا شخصیت میں ہوتا ہے۔ لہذا کو یہ سمجھنا غلط ہے کہ فرد و جماعت سے علاحدہ اپنی کوئی مستقل بالذات ہستی رکھتا ہے، تاہم یہ سمجھنا غلط نہ ہوگا کہ حیات انفرادی (جس کا تحقق وحدت اجتماعی کے اندر ہوتا ہے) بذات خود ایک مطلق و انتہائی غایت ہے۔ اسی لئے کہتے ہیں بعض شخص نے اپنی انفرادی ذات کی اعلیٰ تربیت و تہذیب کے لئے جو کوششیں کی ہیں، اُن کو انگویت یا ناقبت کی کوششوں میں نہیں شمار کیا جاسکتا جیسا کہ بعض کو تاہم نظر ملتا ہے جنوں نے کیا ہے، کیونکہ اس قسم کی اعلیٰ شخصیت خود اپنے اور نفع فائدہ والوں سے لئے ہے جس سے



کم درجہ کی شخصیتوں کی نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے، گو ان کی نفع بخشی نسبت کم ہوگی۔ لیکن نے جس چیز کو ”روح سازی کی صنعت“ سے تعبیر کیا ہے، وہ حقیقت میں دنیا کی سب سے بڑی صنعت و کاری گری ہے۔ لیکن یہ ایک ایسی کاری گری ہے جس میں آدمی اُسی قدر زیادہ ناکام رہتا ہے جس قدر زیادہ کہ اس کو اپنی کاریگری کا شعور یا احساس ہوتا ہے۔ گیتے نامک کو جس چیز نے کچھ نہ کچھ نقصان پہنچایا ہے وہ یہی شعور و احساس ہے۔ بقول کارلائل کے، کہ ”کمال صرف وہ ہے جس کو اپنے کمال کا شعور نہ ہو“ کیونکہ سیرت کامل وہی ہے جو اپنی ذات کو اپنے عمل کی خارجی دنیا میں فراموش کر دے، نہ وہ جو اپنی ہی ذات پر غور و فکر میں منہمک رہتی ہو۔ تاہم اس خارجی نقطہ نظر کی تہذیب و ترقی خود ایک خاص حد تک مطالعہ نفس کو مستلزم ہے۔ جس کے متعلق ذیل میں چند باتیں بیان کی جاتی ہیں۔

۲۔ تبدیل مذہب | وہ مذہبی تجربہ جس کو تبدیل مذہب کہا جاتا ہے، اخلاقی ترقی کی

ایک عمدہ مثال ہے۔ اوپر ہم نے جس طرز تعبیر سے بار بار کام لیا ہے، اُسی کو یہاں اختیار کر کے کہا جاسکتا ہے، کہ آدمی تبدیل مذہب اُس وقت کرتا ہے جب اس کو اپنے موجودہ عالم زندگی سے کسی بلند تر عالم کا احساس ہوتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ اس بلند تر عالم کو اختیار کرنا چاہئے۔ یہ تجربہ اپنی فوری ترین صورت میں صرف اسی وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ پیش نظر عالم تمام دیگر عوالم سے بلند ترین نظر آتا ہو، جو زیادہ تر مذہبی زندگی ہی میں ہوتا ہے۔ لیکن اسکے علاوہ بھی اخلاقی زندگی میں بہت سے ایسے مواقع پیش آتے رہتے ہیں جن میں ہم

نے جسطرح ہم اوپر کتاب اول، باب اول، استعمالات کا ذکر کر آئے ہیں، اُسی طرح کا ایک استعمالات بھی ہے۔ یعنی جطرح حصول لذت کے لئے یہ ضروری ہے کہ آدمی اپنے ذہنی احساس لذت پر توجہ کر لے کہ بجائے لذت کی چیزوں پر توجہ رہے، اسی طرح صحت عمل کے لئے یہ ضروری ہے کہ آدمی عمل یا ادائے فرائض کی کسی چیز میں مصروف ہو، نہ یہ کہ خود اپنی نفسانی حالت عمل کا مطالعہ کرنے میں پڑ جائے۔ کیونکہ ہماری حیات باطن کا فروغ بھی اسی پر منحصر ہے کہ مطالعہ باطن میں منہمک ہو جانے کے بجائے اپنی خارجی مصروفیتوں کو وسعت دیں۔

ایک پست تر عالم سے بلند تر عالم میں پہنچ جاتے ہیں۔ مثلاً اُس وقت، جبکہ آدمی اپنے کو فلسفہ یا حکمت یا نفس یا شعری یا صناعی کے لئے وقف کر دینے کا فیصلہ کرتا ہے یا جب وہ اپنے دوست کی خبر مرگ سنتا ہے یا کوئی دولت ملتی یا ضائع ہو جاتی ہے یا کسی پر عاشق ہوتا ہے، تو یہ سب صورتیں، اُسکے عالم زندگی کے انقلاب کا ایک موقع ہوتی ہیں۔ زندگی ایک نئی کر دٹ لیتی ہے، اور نفس اپنی گزشتہ زندگی پر تنقید کرنے لگتا ہے۔ تبدیل مذہب کی صورت میں آدمی کا گزشتہ زندگی سے انحراف اکثر نہایت سخت ہوتا ہے، وہ اس زندگی کے افعال و خیالات کو سخت گناہ سمجھتا ہے، اور ان سے توبہ و استغفار کرتا ہے۔ باقی جو صورتیں اُس سے نسبتاً کم درجہ کی ہوتی ہیں، اُن میں ہم کو اپنی گزشتہ زندگی پر صرف ایک خاص قسم کی ندامت سی محسوس ہوتی ہے، ساتھ ہی جو لوگ اس زندگی پر قائم ہیں، اُن کی طرف سے دل میں ایک حقارت پیدا ہو جاتی ہے، اور اُسکے لئے ہم قطعی عزم کر لیتے ہیں، کہ بس اس نئی زندگی ہی کی اعلیٰ چیزوں پر عمل درآمد ہو گا۔ ایسے اوقات میں انسان کو خود اپنی ذات کا ایک قوی احساس و شعور پیدا ہو جاتا ہے، بلکہ کبھی کبھی تو وہ شاید اپنی باطنی زندگی کے احساسات کو قلمبند کرنے کے لئے روزنامہ رکھنے لگتا ہے۔ وہ عام لوگوں کی دنیا سے کسی حد تک الگ تھلگ رہنے لگتا ہے، اور سمجھتا ہے، کہ اُس نے ایک ایسی دنیا معلوم کر لی ہے، جسکو کسی اور نے اب تک نہیں پایا ہے۔ یہی اوقات ہیں، جن میں باطنی حیات زیادہ ابھر آتی ہے۔

۳۔ دیانت داری | لیکن جو شخص اپنی اخلاقی روش و کردار کا خیال رکھتا ہے، اُسکو بارہا ان مخصوص حالات و اوقات کے علاوہ بھی، اس لئے

اپنی حیات باطن پر نظر کرنا پڑتی ہے، کہ اس کا عمل اُس کے پیش نہاد اعلیٰ نصب العین کے مطابق ہے یا نہیں۔ کارلائل نے اوقات فکر کے مقابلہ میں اوقات عمل کی تحسین کی ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے، کہ صحیح اخلاقی زندگی میں دونوں کو الگ رکھنا ناممکن ہے۔

۱۔ مثال کے لئے دیکھو کارلائل کی "Sartre Resartus"

۲۔ دیکھو نامکراس کا مضمون "خصائص" (Characteristics)



عمل کے بعد اپنے افعال پر نظر و تنقید لازمی ہے، تاکہ آئندہ اُن پر ترقی ہو سکے۔ جہاں تک محض ظاہری افعال کا تعلق ہے اُن کے لئے حیات باطن کی تہ میں جانے کی ضرورت نہیں۔ لیکن جس شخص کو اپنے اخلاقی کردار کی فکر ہے، وہ محض ظاہری کردار پر نہیں قناعت کر سکتا، بلکہ اُس کے باطنی محرکات پر بھی نظر رکھے گا۔ انہی محرکات پر غور و فکر کی عادت کا نام گرہین نے دیانت داری رکھا ہے۔ اس میں مجھ کو شک ہے، کہ اس لفظ کا صحیح مفہوم یہی ہے۔ کیونکہ دیانت داری کے صحیح معنی صرف ظاہری کردار میں کامل احتیاط و خبر داری برتنے کے معلوم ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ اس سے بہتر کوئی لفظ موجود نہیں ہے، اس لئے اسی کو اختیار کر لینا چاہئے۔ گرہین نے لکھا ہے، کہ "ایک آدمی اپنے دل سے یہ پوچھ سکتا ہے، کہ کیا فلاں کام میں نے اسی طرح اخلاص قلب کے ساتھ کیا ہے، جس طرح کہ ایک اچھے یا نیکو کار آدمی کو کرنا چاہئے، یعنی اس کے کرنے وقت میرا ارادہ ایسی ہی چیزوں سے متعلق تھا، جن سے کہ اُس کو متعلق ہونا چاہئے؟ یا دوسرا سوال یہ ہو سکتا ہے کہ فلاں کام جو میں کرنے جا رہا ہوں، اُس کے کرنے میں میری وہی روش ہے جو ایک نیکو کار آدمی کی ہوتی چاہئے؟ (نیکو کاری سے مراد وہی اوپر والا مفہوم ہے) یا اُس سوال کا مقصود یہ نہیں ہوتا، کہ آیا آدمی کا نفس فعل مناسب ہے یا نہیں۔ بلکہ اسکا منشا یہ ہوتا ہے، کہ جو فعل فی نفسہ مناسب ہے، اُس کے کرنے میں خود میرا

۱۔ غلی "عموم لوگ ایسا نہیں کرتے اگرچہ یہ سچ ہے، جیسا کہ اوپر (کتاب، باب ۶، فصل ۵ میں) معلوم ہو چکا ہے، کہ اخلاقی حکم فعل پر نہیں بلکہ فاعل پر لگتا ہے، تاہم عام طور سے فاعل کی توجہ اپنی فاعلی حیثیت پر نہیں، بلکہ نفس فعل پر مرکوز رہتی ہے۔ سوا ذلک کے لئے، دیکھو کتاب سوم باب کی تفسیر۔

۲۔ مقلدہ اخلاقیات "۲۶۵-۲۶۱ اور ۲۶۳-۲۶۱۔

۳۔ دیکھو ڈیوس کی "خاکہ اخلاقیات" ص ۲۰۔

۴۔ کسی کام کے کرنے میں آدمی کی توجہ پہلے اس سوال پر ہوتی ہے، کہ جو کچھ وہ کرنے جا رہا ہے، وہ بجائے خود اپنے نتیجہ میں مستحسن ہے یا نہیں۔ ہم اس کے فعل پر حکم لگانے میں البتہ ایسے محرکات کا لحاظ کرتے ہیں (دیکھو کتاب، باب ۱، فصل ۳، لیکن وہ خود علی العموم صرف فعل کے نتیجہ ہی کو دیکھتا ہے، اور محرکات کا خیال نہیں کرتا۔

باطنی رویہ صائب تھا، یا میں نے اس کو کسی غلط و خیر صائب محرک کی بنا پر انجام دیا ہے اگر کوئی شخص اس قسم کے سوال میں بہت زیادہ منہمک رہتا ہے، تو یہ یا تو اس کے نفس کا ایک مرض ہے یا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی زندگی کے لئے کوئی صحیح مشغلہ نہیں رکھتا۔ کیونکہ جو آدمی اپنی مشغولیت کے لئے کوئی کام رکھتا ہے، اسکو اس طرح کی تحقیقات کے لئے بہت ہی کم وقت ملے گا۔ علاوہ بریں اگر آدمی کا نفس پاک و صاف ہے، تو اس کو اپنے سوال کا جواب فوراً ہی مل جائیگا زیادہ تحقیق و غرض کی ضرورت نہوگی۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس قسم کی تحقیقات کو آدمی کے کسی فعل واحد سے نہیں، بلکہ اس زندگی کی عام روش سے تعلق ہوتا ہے۔

۴۔ محاسبہ نفس | محاسبہ نفس زیادہ تر کسی ایسی ہی اخلاقی بیداری کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کو ہم ابھی اوپر تبدیل مذہب سے تعبیر کر آئے ہیں۔ لیکن اس قسم کی بیداری کے بغیر بھی آدمی اسکو وقتاً فوقتاً جاری رکھ سکتا ہے، وہ اپنے دل سے سوال کر سکتا ہے، کہ اس کی زندگی پیش نہاد نصب العین کے مطابق چل رہی ہے

۱۔ میں سمجھتا ہوں، کہ لوگ جیب اپنے محرکات پر اس (مذکورہ متن) مثلی کے لحاظ سے غور کرتے ہیں، تو لفظ محرک کا اکثر وہی غیر صحیح مفہوم مراد ہوتا ہے، جسکا ذکر پہلے (کتاب اول باب ۱، فصل ۲ میں) گذر چکا ہے۔ یعنی ان کے پیش نظر وہ احساسات ہوتے ہیں، جو فعل کے ساتھ پائے جاتے ہیں، انکو وہ مستقامت یا غایات جو فعل پر آمادہ کرتے ہیں۔ لیکن اگر لفظ محرک کو اپنے بالکل صحیح معنی میں بھی لکھا جائے، تو یہ پاکیزگی محرکات کی تحقیق سے بے باہر ہوگی۔ ۲۔ موازنہ کے لئے دیکھو دو ہی کی خاکہ اخلاقیات (صفحہ ۱۷)۔ داتائے روزگار کیلئے ۳۔ دوسری چیزوں کی طرح اس بارے میں بھی اپنا خیال ظاہر کیا ہے۔ ایک لڑکے کا ذکر کرتے ہوئے (جس سے کوئی خفیت سی نظر نہ ہوگئی تھی، اور اس پر وہ اتنا نادم تھا، کہ کسی طرح تسلی نہیں ہوتی تھی) گیتے لکھتا ہے، کہ مجھکو اس کی یہ حالت دیکھ کر نہایت ہی افسوس ہوا، کیونکہ اسکا ضمیر اس درجہ نازک و ذکی تھا، کہ اپنے اخلاقی نفس کی ادنیٰ فرد گزاشت کو بھی وہ نہیں صاف کر سکتا تھا۔ ایسے ہی ضمیر کے لوگ، اگر اس ضمیر کے توازن کو عمل کی مضبوطیت سے قائم رکھا جائے، تحقیقی ہو جائیں۔ (Conversation with Eakermann)



یا نہیں۔ اس سوال سے کبھی تو اس کی مراد یہ ہوگی، کہ اس کے افعال، جیسے کہ ہونے چاہئیں (یعنی مناسب موقع یا اقتضائے حال کے مطابق)، ہوتے ہیں یا نہیں، یہ افعال کے ظاہری رخ کا سوال ہوگا۔ لیکن اس کی مراد اکثر محض اس ظاہری حیثیت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور وہ یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ اسکے کردار کے عام اصول بھی مناسب ہیں یا نہیں، یعنی صورت کی طرح معنی کے لحاظ سے بھی اس کے افعال بہترین ہوتے ہیں یا نہیں مثلاً یہ کہ اس کا کردار تمام و کمال بغیر ضیاع نہ ہو یا نہیں۔ اس میں کلام نہیں، کہ جزئیات افعال کی طرح اصول افعال کے متعلق بھی اس قسم کی تحقیق و تفتیش نفس کی ایک فاسد و مریضانہ عادت ہی پر دلالت کرتی ہے۔ اس لئے کہ آدمی کی اصلی توجہ اپنے کام کی طرف ہوتی چاہئے، نہ یہ کہ اپنی اندرونی حالت کی جانچی میں پڑ جائے اور اگر کوئی شخص اپنے افعال کی معنوی روح کی تحقیق کرنا ہی چاہتا ہے، تو اسکے لئے براہ راست خود اپنے محرکات و تہتیات پر غور کرنے کی جگہ بہترین صورت یہ ہوگی کہ حیات اخلاق کے کسی اعلیٰ اشوہ و مثال کو سامنے رکھ کر اس کا مطالعہ کرے اور اسی کی پیروی کی کوشش کرے۔ کیونکہ خود اپنے نفس پر غور و فکر کا نتیجہ قریباً

۱۔ اسی قسم کی تحقیقات سے، کہ نفساں کے باطنی پہلو پر طالع ہوتی ہے۔ اور غالباً فضیلت کے اس باطنی پہلو کے اوصاف و انلاص نیت وغیرہ کو پروفیسر فریوٹی نے امہات نفساں قرار دیا ہے۔ جو یکھو اوپر باب ۴، فصل ۶، ایہ سچ ہے، (جیسا کہ گرین نے زور دیا ہے) کہ نفساں کے ظاہری و باطنی پہلو بالآخر ایک دوسرے کے ہم نسبت ہوتے ہیں۔ چنانچہ علامہ اخلاقیتا کتاب ۲، باب ۱، فصل ۲۹، میں لکھا ہے، کہ "اس میں شبہ کرنے کی کوئی مقول وجہ نہیں ہو سکتی کہ کسی فعل کے محرک کی بیان بھلائی کا ثبوت ٹھیک سیار اس کے نتائج کی بھلائی ہے" لیکن ساتھ ہی اس نے اس بات کا بھی اعتراف کیا ہے، کہ فعل کے محرکات و نتائج کے اس تطابق کا پورا علم صرف ذات عالم الغیب ہی کو ہو سکتا ہے۔ باقی حصار سے نزدیک، توجہ کام مناسب موقع و قرین معلومت ہو، وہ غافل کی نیت و محرک کو بانٹے بغیر ہی مناسب کہا جاسکتا ہے، مثلاً کسی ظالم و غاصب بادشاہ کا قتل، پارلیمنٹ کے کسی مفید قانون کا پاس کرنا کسی محتاج بیوہ کی مدد وغیرہ سب ایسے اور مناسب کام ہیں،

۲۔ یکھو اوپر باب دوم کی تعلیق۔

ہمیشہ یہ نکلتا ہے کہ عمل کی قوت شل ہو جاتی ہے اور انانیت پیدا ہو جاتی ہے۔ بایں ہمہ بعض اوقات براہ راست خود اپنے خاص خاص افعال کے محرکات کا مطالعہ یعنی مفید ثابت ہوتا ہے، نیز بعض اوقات خاص خاص جزئیات افعال کے علاوہ، اپنی زندگی کی عام روش و اصول کا جانچنا بھی مستحسن ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ معرفت نفس کا ایک جز ہے، اور اگرچہ بقول کارلائل "مخودہ سٹڈیناس" کے اصول کو کسی کمال کے درجہ تک پہنچانا ناممکن ہے، تاہم ممکن حد تک اس کو پورا کرنا ایک اہم کام ہے۔ جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ہمارے لئے اپنے افعال کے وجود کا ہمیشہ پوری طرح جاننا ممکن نہیں زیادہ تر ہم کو اپنی زندگی کے حاصل کردہ وجدانات ہی پر بہرہ ور کرنا پڑتا ہے ایسی حالت میں یہ جاننا یقیناً اہمیت رکھتا ہے، کہ ہم اپنے اوپر کس حد تک بہرہ ور کر سکتے ہیں، جس کے لئے اپنے مخفی وسائل نفس پر اطلاع و بصیرت ضروری ہے۔ اور ان وسائل کا محض ظاہری افعال سے ہمیشہ پتہ نہیں چلتا۔ لیکن اس معرفت نفس میں کسی بڑے درجہ تک پہنچنے والے بہت ہی کم لوگ ہوتے ہیں۔ "نفس نہایت پر فریب ہے۔" جو لوگ اس کا انتہائی احتیاط و تمق سے مطالعہ کرتے ہیں، ان کی نظر سے بھی اس کے بعض گوشے اوجھل ہی رہ جاتے ہیں۔ کسی خالص و بے تکلف دوست کی نصیحت اس بارے میں اکثر اپنے ذاتی مطالعہ نفس سے زیادہ مفید ثابت ہوتی ہے۔ اور ذاتی مطالعہ بھی اگر اپنے افعال و مادات کا ہو، تو وہ علی العموم مخفی محرکات کے مطالعہ سے زیادہ کامیاب رہتا ہے۔

۵۔ مطالعہ نصب العین | میں ابھی اوپر بیان کر آیا ہوں، کہ اصلاح باطن کے لئے خود اپنے محرکات پر غور و فکر کرنے سے زیادہ مفید ہے، کہ کسی خارجی مثال یا اُشودہ کو پیش نظر رکھا جائے۔ اس قسم کے اُسوات بہت سے تو ایسے ہیں، جو ساری قوم کی قوم کے لئے تقلید و اتباع کا نصب العین ہوتے ہیں، جیسے گوتم بدھ، مسیح، سقراط یا دیگر اولیا۔ کرام ہیں۔ باقی اس سے کم درجہ پر اکابر رجال کی بے شمار سوانح عمریاں ہیں، جو نہ صرف ظاہری افعال کے لئے بلکہ باطنی احوال کے لئے بھی مثال و نمونہ کا کام دیتی ہیں۔ شعرا اور ناول نگاروں نے بھی اسی مقصد سے خیالی نمونے



پیش کئے ہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اگر شاعری کا کوئی مقصد ہے، تو وہ صرف یہی ہے کہ یہ زندگی (خصوصاً اس کے باطنی پہلو) کے اعلیٰ سے اعلیٰ نصب العین پیش کر کے ہم کو سبق دینی ہے، کہ ہماری زندگی کیسی ہونی چاہئے؟

۶۔ رہبانیت | حیات باطن کے مطالعہ کو چاہئے، وہ براہ راست مناسبہ

نفس کی صورت میں ہو، یا نصب العین نمونوں کی صورت

میں کبھی کبھی تو اس درجہ اہمیت دیکھی ہے، کہ مشرقی صوفیوں یا مسیحی راہبیوں نے

اسی کے لئے دنیا ترک کر دی ہے۔ لیکن عمومی حیثیت سے یہ تقسیم عمل کی ایک

ناپسندیدہ صورت ہے۔ بے آئینی کے زمانہ میں جبکہ اکثر آدمیوں کو جنگ و جدال

میں استعد مصروف رہنا پڑتا تھا، کہ فکر کے لئے بہ مشکل فرصت مل سکتی تھی،

اُس وقت البتہ رہبانیت ایک حد تک جائز ہو سکتی تھی۔ کیونکہ اس زمانہ میں جو لوگ

تفکری زندگی بسر کرتے تھے، وہ گویا اپنی ساری قوم کے لئے حیات باطن کا کام دیتے

تھے۔ اور شاید بعض مشرقی ممالک میں آپ و ہوا کے لحاظ سے بھی یہ دشوار ہے،

کہ عملی اور فکری زندگی کو آدمی ساتھ ساتھ چلا سکے۔ راہبانہ گروہ کے وجود کا جواز کسی

حد تک وہی حیثیت رکھتا ہے، جو ہفتہ میں ایک دن عبادت کے لئے الگ کر دینے

کی ہے۔ لیکن جس طرح یوم السبت کو قطعی طور پر باقی ایام ہفتہ سے الگ کرنے کی

صورت میں، یہ محض ایک رسمی دن بن جاتا ہے، اسی طرح راہبانہ گروہ کے ایک قلم

انقطاع دنیا سے، حیات باطن کو با صرف انہی کی جاگیر بن جاتی ہے، جس سے باقی نوع

انسان کو کوئی واسطہ نہیں رہتا اس کا عام لوگوں کے اخلاق پر نہایت مضر اثر پڑتا ہے،

سے اخلاقی و جمالی نقطہ نظر سے نمونہ مثال کی جہاں ہے، اُس کے لئے دیکھو استقن کی لمباحث اخلاقیات

(۶۰۶) لیکن کی De Augustis " (کتاب، باب ۲) کا بھی حوالہ دیا جاسکتا ہے؛

۷۔ بقول گیتے کے کہ شاعری نے پہلے پہل ہمارے لئے دیوتا بنائے، شاعری نے ہم کو دیوتاؤں تک اور دیوتاؤں کو

ہم تک پہنچایا۔ Wilhelm meister " (کتاب دوم)

۸۔ دیکھو ارسطو کی "اصول اقتصادیات" ص ۱۰۰۔

۹۔ لٹن نے Areopagitica " (فصل ۵ میں) ایسے آدمیوں کے مذہب کی

جس سے بالآخر خود راہبوں کا گروہ بھی نہیں محفوظ رہتا۔ کیونکہ نوع انسان کا کوئی گروہ بھی تمام تر صرف حیات باطن پر تو متوجہ رہ نہیں سکتا، اور جب کسی کو راہبانہ گروہ سے تعلق رکھنے کی بنا پر بہ تکلف ایسا کرنا پڑتا ہے، تو لازماً ریا و نفاق کے معائب پیدا ہو جاتے ہیں۔ جس طرح پسندیدہ طریق یہ ہے، کہ نہ اتوار کے دن آدمی ایک محنت دنیاوی کا روبرو کر فراموش کر دے، اور نہ ہفتہ کے بقیہ دنوں میں خدا کو بھلا دے، اسی طرح علی العموم یہ بھی مستحسن ہے، کہ تمام بندگانِ خدا پیغمبر ہوں۔ ”یکم از کم یہ ہو، کہ پیغمبر دنیا سے اتنا تعلق رکھیں، کہ اہل دنیا ان کی پیرانہ روح سے کچھ اثر پذیر ہو سکیں۔“

۷۔ نفوس جمیلہ | مخصوص جماعت کے علاوہ کبھی کبھی ایسے افراد بھی ہمارے سامنے آتے ہیں، جنہوں نے اپنی زندگی کو تمام تر تہذیب باطن کے لئے وقف کر دیا ہے۔ ان کو علی العموم نفوس جمیلہ (نفوس قدسیہ - م) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ گیتے نے اس قسم کے نفوس کی ایک نہایت عمدہ مثال دی ہے یہ علی العموم ایسے ہی لوگ ہوتے ہیں، جو زندگی کے عملی معاملات میں کسی وجہ سے حصہ نہیں لے سکتے۔ ان کی زندگی میں اکثر ایک عجیب و غریب طرح کی دلفریبی ہوتی ہے۔ ان کے نیک اثر

بقیہ ماشیہ صفحہ (۳۴۴) جو اسکو ایک متحرک شے بنادیتے ہیں نہایت پر لطف تصویر کھینچی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ایک دو تہند آدمی کو مذہب گویا شدید پریشان کن اور حقیر تجارت معلوم ہوتی ہے، جس پر وہ خود اپنی محنت لگانا روا نہیں سمجھتا۔ لہذا وہ چاہتا ہے کہ اسکو کسی اور شخص کے سپرد کرے۔ یہ شخص کوئی نہ کوئی مشہور مذہبی عالم ہونا چاہئے، جس کو وہ نوکر رکھتا ہے، اور مذہبی کاروبار کا قفل کبھی اس کے حوالہ کر دیتا ہے۔ اور گویا خود اس شخص کو اپنا مذہب بنا لیتا ہے۔ یہ مذہب مات کو اس کے گہر آتا ہے، نماز پڑھتا ہے، اسکو عمدہ عمدہ کھانے پہنچائے جاتے ہیں، پر تکلف بستر آرام کرنے کے لئے دیا جاتا ہے۔ صبح اٹھتا ہے سلام لیتا ہے اور آٹھ بجے ناشتہ سے غایب ہو کر یہ مذہب باہر چلا جاتا ہے، اور اس کا میزان دن بھر بغیر اپنے مذہب کے دوکان میں تجارت کرتا رہتا ہے۔ ”ہمارے ہاں کے امر ابھی علی العموم علماء و مشائخ کی اسی قسم کی خدمت گذاری کے گویا پست کو مذہبی فرائض سے سبکدوش کر دیتے ہیں۔ اور خود چنداں روزہ نماز کی پابندی کی پروا نہیں کرتے۔ م، ڈ

۸۔ دیکھو Wilhelm Meister کی کتاب ”ہیگل“ میں ”نفوس جمیلہ“ کے متعلق بعض نہایت مفید باتیں لکھی ہیں۔ دیکھو صفحہ ۱۳۰۔



کا وارثہ بعض اوقات نہایت وسیع ہوتا ہے لیکن زیادہ تر یہ اسی صورت میں جبکہ یہ عمل زندگی سے کھینچ کر کنارہ کش نہیں ہو جائے لیکن یہ عملی زندگی سے بالکل ہی انقطاع کر لیں تو ان کا تفکار ایک نئے معنی سے رہنما بنتا ہے۔ ان کے لطیف احساسات مجنونانہ خواہشوں کی صورت اختیار کرتے ہیں اور اگر یہ واقعی مجنون نہ ہو بائیں، تو ان کو غنیمت سمجھو۔

۸۔ مہر تاضیت

مطالعہ باطن کی ترقی علی العموم دینی لہجوں کو حقیقہ بنا دیتی ہے۔

یہ حقارت بعض اوقات اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ لوگ صحیح طرح کی ریاضتوں سے اپنے کو صحیح آزار دینے لگتے ہیں۔ جیسا کہ ہندوستان کے سنیاہی کرتے ہیں، یا جیسا کہ قرون وسطیٰ کے راہبوں کا طریقہ تھا۔ اس کی ظاہری وجہ تو اکثر خیال ہوتا ہے کہ ان ریاضتوں سے خدا خوش ہوتا ہے، لیکن اصلی وجہ نفس کشی یا جسمانی عوار ہو جس کو مارنا معلوم ہوتی ہے۔ جو بلاشبہ اطلاقی زندگی کے لئے ایک حد تک لازمی ہے، مگر فائیکین ریاضت نے تو وسیلہ کو مقصد بنا دیا۔ ادنیٰ خواہشوں کو مارنا اس لئے ہم تھا کہ ہم بلا مزاحمت اعلیٰ مقاصد حاصل کر سکیں لیکن مہر تاضیت خود نفس کشی ہی کو اصل مقصد سمجھ بیٹھے۔ ہندو تمام فطری خواہشوں کو فنا کر دینا، اکثر خود اپنے ہی مقصد کے مخالف پڑا ہے۔ کیونکہ اس سے آدمی کی توجہ تمام تر خواہشوں کی چیزوں پر مرکوز ہو جاتی ہے اور ایک معنی کر کے، وہ بھی اسی طرح اپنی خواہشوں کا بندہ ہو جاتا ہے جس طرح وہ شخص جو ان خواہشوں کے پورا کرنے میں منہمک رہتا ہے۔ ادنیٰ خواہشوں سے آزادی کی بہترین تدبیر جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے، یہ ہے کہ ان سے کوئی جلد تر شے ہم اپنی مصروفیت کے لئے پیدا کر لیں۔ شیطان خالی ہی ذہن میں داخل ہوتا ہے (خانا خالی ہو بیگرو۔ مشغول و مصروف ذہن میں ان کو کوئی جگہ نہیں مل سکتی)۔

۹۔ حیات افکری | انسان کی زندگی کے دو رخ ہیں، فکر اور عمل۔ مطالعہ باطن و حاصل

انسان عام فکری حی زندگی کا ایک جز ہے۔ عملی اور تفکری حیات کے فرق کو ہر زمانہ کے لوگوں نے محسوس کیا ہے۔ اور مختلف فلاسفہ نے ان دو میں سے کسی نہ کسی ایک پر زور دیا ہے۔ ارسطو حیات تفکری کو جس سے اس کی اوجھٹ و غم کا مطالعہ تھا حیات عملی پر جو معمولی فضائل اجتماع یہ کا محور ہے، فوق دیتا تھا۔

یہی نقطہ نظر ہے، جو ہم کو مشرق کے صوفیہ، قرون وسطیٰ کے اولیاء اور موجودہ دور کے ورڈسورٹ وغیرہ کے ہاں ملتا ہے۔ یہ لوگ عام زندگی کی تک و دو سے کنارہ کش ہو کر تفکر کائنات کی خاموش و مطمئن زندگی کو زیادہ حکیمانہ اور اعلیٰ سمجھتے ہیں، لیکن نے بھی سکون و تفکر کی زندگی کو بہت سراہا ہے۔ اور ولیم ہارٹس نے دنیا کی جنت سکون کی ایک ایسی صدی کو قرار دیا ہے، جبکہ موجودہ تمدن کا شور و غوغا فرو ہو جائے گا اور انسان اصلی فطرت سے قریب ہو کر ایک اشرف و اعلیٰ ہستی کا درجہ حاصل کرے گا۔ اسی قسم کے خیالات کے لوگ امرسن اور تھور بھی تھے۔ ان سب لوگوں کا یہی خیال معلوم ہوتا ہے، کہ تفکر کی زندگی اعلیٰ زندگی سے ارفع ہے، اور یہ ارفع زندگی، حیاتِ عمل سے کنارہ کشی کے بعد ہی نصیب ہو سکتی ہے۔ بخلاف اس کے کارلال کا و حفظِ عمل ہے اور سقوکلس کا یہ مقولہ وہ اکثر ہر ایک کو آتا تھا، کہ انسان کی غایتِ عمل ہے، نہ کہ فکر یا آرائہ کا یہ قول کہ "سکون! کیا سکون کے لئے موت کے بعد کا ابد الابد کا فی نہیں؟" یہی خیال براؤننگ کے پر زور فلسفہ کی بھی جان ہے جو موت کے بعد بھی سکون کا قائل نہیں، اور جو اپنی روح کو یوں خطاب کرتا ہے، کہ "یہاں اور وہاں (عالمِ آخرت) دونوں جگہ جد جہد کر اور کامرانی حاصل کر، لیکن حقیقت یہ ہے، کہ عام طور پر صالح زندگی کے لئے فکر و عمل دونوں کی ضرورت ہے۔ ایک طرف تو سیزراہ، نیپولین کی فطرت کے لوگ ہیں جو بہت صرٹ سعی و عمل ہوتے ہیں، اور فکر و سکون سے بہ شکل کوئی واسطہ رکھتے ہیں۔ ایسے آدمیوں کی ملکیت علی العموم کچھ زیادہ عاقلانہ و مفید نہیں ثابت ہوتی۔ دوسری طرف وہ

لے البتہ ان لوگوں کے اور اسطو کے خیال میں ایک نہایت اہم فرق ہے، کہ اسطو خیالات فکری کی تیاری کے لئے حیاتِ اجتماعی کو ناگزیر بناتا تھا، اس کے علاوہ خود حیاتِ فکری کو بھی وہ عمل ہی کی ایک اعلیٰ صورت سمجھتا تھا، جو اچھے شہری کی زندگی کا منشا ہوتی ہے۔

یاد غالب نے عزت پسندی کے تخیل کو شاعری کے آسان پہ پہنچا دیا ہے۔

ہم سخن کوئی نہ ہو اور ہر زبان کوئی نہ ہو	رہے اپنی جگہ چل کر یہاں کوئی نہ ہو
کوئی ہمسایہ نہ ہو، اور پاسباں کوئی نہ ہو	بے در و دیوار سا ایک گھر بنا یا چاہئے
اور اگر سر با سے نہ تو نہ خواہ کوئی نہ ہو	پڑ گئے گریہ مار تو کوئی نہ ہو بے سار دار





نہیں مشتمل ہوتی۔ یہ اصول رکھتی ہے، لیکن ان اصول کو عمل میں لانے کے لئے واقعات سے خالی ہوتی ہے۔ حالانکہ یہ اصول واقعات ہی سے وجود پذیر ہوتے ہیں۔ اور واقعات یا تجربہ ہی کی کسوٹی پر جانچ کر ان کی اصلاح و ترقی ہوتی ہے بہترین آدمی غلطیوں ہی کے سانچے سے ڈھل کر نکلتے ہیں، کیونکہ ہمارے عمل کی غلطیاں ہی، ہمارے اصول کے نقائص پر مطلع کرتی ہیں، اور بتلاتی ہیں، کہ ان میں کہاں اصلاح کی ضرورت ہے۔

لہذا صحیح اخلاقی زندگی دو ہے، جو ظاہری و باطنی دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہوتی ہے۔ ایک طرف یہ فرض کرنا غلط ہے، کہ ہماری زندگی کی ساری قدر و قیمت ظاہری افعال میں محدود ہے، حتیٰ کہ جن لوگوں سے ہم کو سابقہ پڑتا ہے وہ بھی صرف ظاہری ہی افعال سے نہیں متاثر ہوتے۔ بقول امرس کے، کہ "لوگ سمجھتے ہیں، کہ ان کی نیکی یا بدی کا اظہار محض ظاہری افعال سے ہوتا ہے، اور یہ نہیں جانتے، کہ وہ ہر سانس کے ساتھ ظاہر ہوتی رہتی ہے۔" اس کے معنی یہ ہیں، کہ نیک اور بد آدمی کے افعال جہاں نظر ہو سکیں علوم ہوتے ہیں، وہاں بھی درحقیقت دو دنیاں ہیں ایک لطیف سا فرق ہوتا ہے۔ بقول ارسطو کے، کہ حسن باطن "از خود چمکتا ہے" اسی لئے دل کی درستی نہایت اہم ہے۔ دوسری طرف یہ خیال بھی غلط ہے، کہ ہم کو اپنے باطنی محرکات کی نبض ہمہ وقت ٹٹولتے رہنا چاہئے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے ہمکو ہمیشہ یہ نظر آئے گا کہ ان میں کچھ نہ کچھ نقص ہے۔ وقتی تسبیح، دائمی نصب العین پر کبھی پورا نہیں اتر سکتا، اور جب قدر ہم اسکی نگرانی کریں گے، اُسی قدر غالباً یہ اور بھی کم پورا اترے گا۔ اگر ہم اسکا اہتمام رکھیں، کہ ظاہری فعل ہمہ وجود صائب و درست ہو، تو باطنی محرک از خود عادی صائب ہو جائے گا۔ اور اصلی اہم شے یہی عادی محرکات ہیں، نہ وہ جو کہ جزئی افعال

لے اور تیسرے باب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس سے خیال ہو سکتا ہے، کہ اگر ہم اپنے کاموں کو مستعدی سے انجام دیتے ہیں تو انکا محرک بھی لازمًا اچھا ہی ہوگا۔ لیکن یہ خیال صرف ایک حد تک صحیح ہے۔ اگر ایک صاحب سیاست مفید قوانین کے پاس کڑے میں اپنی جان لڑا دیتا ہے۔ تو بلاشبہ اسکے محرک کا ایک جز یہ ضرور ہوتا ہے، کہ اپنی ملک کو وہ فائدہ پہنچا رہا چاہتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اپنی ذاتی۔



کے وقت ظاہر ہوتے ہیں۔

۱۱۔ نیکو کار آدمی اور اگر ہماری زندگی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ علی بھی ہو اور  
دنیا

ہونا پڑیگا۔ کیونکہ جسطرح علی زندگی میں آدمی دنیا اور دنیا کے طریقوں سے یکسر الگ نہیں  
رہ سکتا، اُسی طرح جو شخص فکر و تامل کی رہنمائی میں چلتا ہے، وہ خس و خاشاک کی طرح محض  
دنیا کے عام سیلاب کے ساتھ نہیں بہ سکتا۔ جو آدمی صاحب عمل نہیں، بلکہ محض سوچنے  
والا ہوتا ہے، اُسی کو بعض اوقات لوگ کہتے ہیں کہ "ضرورت سے زیادہ محتاط ہے۔"  
کبھی کبھی تو یہ الزام "دنیا داروں" کا خالی تعصب ہوتا ہے۔ لیکن اکثر یہ عزیمت کی کمی یا اپنے  
حدود اخلاق کی نا اہمی پر دال ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے عام طور سے لوگوں میں یہ قص

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ شہرت یا کسی رقیب کو زک دینے کا خیال بھی اس میں شامل ہو سکتا ہے۔ اس امر کا طعن  
افغانان کو شخص کو مشکل ہی سے ہو سکتا ہے، کہ جو مستحسن کام وہ کر رہا ہے وہ کسی ادنیٰ خواہش سے کیستہ پاک ہے۔  
لیکن بہت کم ہی صورت یہ ہے کہ جن افعال کو ہم مستحسن مانتے ہیں، ان کے کرنے کا ملکہ و مادت پیدا کریں۔ ابا کرنے  
سے ہم "عالم" کے نقطہ نظر کے عادی ہو جاتے ہیں جسکے اندر یہ افعال حقیقتہً خیر ہیں۔ اور ذاتی اغراض کے ادنیٰ عالم کو  
بہ لینے لگتے ہیں، پھر اس پھولنے کی بدولت آہستہ آہستہ ہم اس ادنیٰ عالم سے بالکل ہی نکل جاتے ہیں۔ اور خطابی غایت کی  
تجسس میں اپنے کونا کر دیتے ہیں اور وہی اعلیٰ سے اعلیٰ حرکت ہے کہ چارے غایت حقیقتہً مستحسن یعنی انسانی ترقی میں مبین ہو۔  
۱۲ دیکھ لیں کہ "مقدمۃ اخلاقیات" ص ۲۳ اور ڈیوی کی "اخلاق اخلاقیات" ص ۲۳۔

۱۳ فرد لائن (سینر) ص ۱۱۱ جو بس سینر کی نسبت لکھا ہے کہ "اُسکی مادت تھی، کہ واقعات کی مرن موجودہ صورت  
کو دیکھتا تھا، اور یہاں یہ یقینان ہوا کہ اُسکی نفس و غایت درست ہے، پس ایک جلد جلد پورا کرنے پر مستعد ہو جاتا تھا"۔  
لیکن جو آدمی بہت زیادہ متاثر ہے، وہ ایسا بن چکا ہے، اور اسی لئے اُس میں "خود ارادی" کی کمی ہوتی ہے۔  
۱۴ موانع کے لئے دیکھو اور کتاب ۱، باب ۲۔ تطبیق، غور و فکر کی مادت سے آدمی میں ارادہ و فیصلہ کی جو کمزوری پیدا  
ہو جاتی ہے، اس سے ڈیوکارٹ اس درجہ متاثر تھا، کہ اُس نے اپنے لئے یہ قاعدہ بنالیا تھا، کہ جس بات  
کے ایک مرتبہ پر مشیت مجھوں، پھر ہر سنے کا فیصلہ کر لیا، اس کے کرنے میں پھر تقدم و تاخر ہرگز نہ ہونا چاہئے۔  
دیکھو اُس کی "Discourse of an method" (حقیقۃً سوم مترجمہ)

پایا جاتا ہے، کہ بے سوچے سمجھے تمام تر اسی عالم کے ہو جاتے ہیں جس میں اپنی جماعت یا سوسائٹی کو پاتے ہیں۔ لیکن اچھا آدمی وہ ہے جو ایک طرف تو اپنے کو اپنے ماحول کے مطابق بناتا ہے اور دوسری طرف خود ماحول کو بھی بہتر بنانے کی کوشش کرتا ہے اسی قسم کے آدمی کو ایک معنی کر کے "غیر دنیا دار" کہا جاسکتا ہے۔ یعنی وہ ایسے اصول کی روشنی میں چلتا ہے، جنکو اُس کے گرد و پیش کی دنیا نے پوری طرح اختیار نہیں کیا ہے، لیکن ساتھ ہی وہ اس دنیا سے کنارہ کش نہیں ہو جاتا۔ اسی بابہ وہ بے ہمہ رویہ کو ورڈسورتھ نے لٹن والی نظم میں اس کو خطاب کر کے کہوں ادا کیا ہے کہ "تیری روح ایک ستارہ کی طرح دنیا سے الگ رہتی تھی، لیکن تیرا دل چھوٹی سے چھوٹی خدمات کیلئے تیار رہتا تھا۔"

۱۲۔ مصلح اخلاق | دنیا کے اکابر مصلحین اخلاق کے اندر شاید، یہ دونوں باتیں، اپنی بہترین صورت میں یکجا ملتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ کسی نہ کسی حد تک ہر اچھا آدمی مصلح اخلاق ہوتا ہے، لیکن کبھی کبھی قوم کی "ناہنج ایک ایسے شخص کو پیدا کرتی ہے، جو اخلاقی زندگی کے جدید خیالات رکھتا ہے، اور لوگوں کو نئے قبول و اختیار کی ترغیب دیتا ہے، جس سے نوع انسان کے عام اخلاقی خیالات میں ترقی ہوتی ہے۔ اس قسم کے مصلحین کی مثالیں، بدھ، سقراط، اور مسیح ہیں۔ یہ عمومی ایسے اشخاص ہوتے ہیں، جنکو اپنی قوم کی اخلاقی زندگی کا نہایت گہرا علم ہوتا ہے اور جو اس کی بندشوں کو توڑ کر آگے بڑھتے ہیں۔ مثلاً سقراط کو لو کہ، اُس سے بہتر انسان کا شہر ہی کون تھا، اُس سے زیادہ اپنے وطن کا درو کس کو ہو گا، اُس سے بڑھ کر شہری فرائض کے ادا کرنے میں کون سرگرم ہو سکتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ تفکر و تامل کا بھی وقت رکھتا تھا، جس سے وہ اپنی قوم کی اخلاقی روایات کی تہ تک پہنچتا، اور ان کے بنیادی اصول کی تحقیق کرتا تھا۔ اسی نظر و تحقیق نے اُسکو یونانی اخلاق کی بندشوں سے آگے بڑھایا، اور اس قابل کیا، کہ فرغ کے زیادہ گہرے خیالات کے لئے راستہ بنا دے۔



اسی طرح مسیح کی زندگی بھی محض عزت و مہمانیت نہ تھی۔ وہ عام انسانوں کی طرح "کھاتے پیتے" اور اپنی قوم کے مذنی و فنی طبقہ تک کے عادات و خیالات سے پوری طرح مانوس و آگاہ تھے۔ لیکن ساتھ ہی وہ پہاڑوں اور جنگلوں میں بھی نکل جاتے تھے اور تفکر و تامل کے لئے بھی وقت رکھتے تھے۔ عملی اور فکری زندگی کی اسی جامعیت کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے اپنی قوم کے لئے اخلاق کی جو بنیاد قائم کی، وہ اتنی گہری تھی، کہ موجودہ دنوں دنیا کے لئے بھی وہی موتوں ثابت ہوئی۔ اکثر بڑے بڑے مصلحین اخلاق کا یہی حال ہوتا ہے۔ قوم کے ضمیر میں جو شے پہلے سے دھندلے طور پر موجود ہوتی ہے، یہ لوگ واصل اسی کو اجاگر کر دیتے ہیں۔ البتہ بار بار ظاہر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی بالکل ہی نئی چیز کا اعلان کر رہے ہیں، جو زمانہ کے عام خیال سے قطعاً متضاد ہے، اور اسی لئے ان کو اکثر اپنے اذعان و تعلیم کی راہ میں شہید ہونا پڑتا ہے، جیسا کہ مسیح اور دونوں کے ساتھ ہوا۔ بلاشبہ، لوگ مٹا سکیں کثیر بار بار آسمان سے نیا قانون بھی لاتے ہیں، لیکن یہ نیا قانون تقریباً ہمیشہ خود ان کے زمانہ کے رائج اخلاق میں بالقوہ پنہاں ہوتا ہے۔ یہ لوگ صرف یہ کہتے ہیں، کہ اس کے تناقضات کو دور کر کے زیادہ احتیاط و استوا سی کے ساتھ اس کی تعبیر کرتے ہیں، اور جن بنیادی اصول پر یہ اصل میں پہلے قائم تھا، انہی پر پھر پہنچا دیتے ہیں۔ بانی جب وہ اس سے زیادہ کچھ کرنا چاہتے ہیں، تو یہ مشکل ہی کوئی مفید نتیجہ نکلتا ہے۔ اور ان کے ہوائی قلعے عملی دنیا سے برائے نام ہی تعلق رکھتے ہیں۔ ہمارے موجودہ عہد کے اکثر مصلحین اخلاق کا رائل درمکن اور ب سے بڑھ کر ٹائٹلسٹائٹس کا یہی حال ہے، کہ ان لوگوں نے اپنے زمانہ کی بہترین روح کو سمجھنے کی بہت کم کوشش کی، اسی لئے ان کی آواز صد البصر ہو کر رہ گئی۔ لیکن با این ہمہ صرف ایک حد تک صحیح ہے۔ اور نہ ہمیشہ ہی عجمی کارائے اکل اور درمکن بھی اخلاقی مصلحین کی عام نوعیت ہے۔ سے الگ ہیں۔ بلکہ بہت کچھ یہ لوگ اپنے زمانہ ہی کی بہترین روح کا مظہر ہیں، اور ان کی تنقید بڑی حد تک، جس شے کی یہ تنقید کرتے ہیں،

۱۔ دیکھو گریٹ کی "مقدمہ اخلاقیات" ۲۳-۲۴۔ میوڈ کی "عام اخلاقیات" ۲۵۲-۲۵۴۔

اور ڈیوی کی خاکہ اخلاقیات، ۱۵۹-۱۶۰۔

اُسی کا جز ہے، یا یوں کہو کہ اُسی کے اصول سے اُس کی زندگی کی ہے اور یہی تقید کی وہ نوعیت ہے، جس کا فائدہ ہمیشہ قائم رہتا رہے۔

## باب ششم

### امراض اخلاق

#### ۱۔ اخلاقی شر

یہاں تک ہماری بحث کا تعلق زیادہ تر حیاتِ اخلاق کے ایجابی پہلو یعنی خیر کی ترقی، سیرت کی تکمیل اور اجتماعی فعلیت سے تھا۔ اب ذیل میں ہم فدا اس کے نسبتاً تاریک و ناقص پہلوؤں پر غور کرتا چاہتے ہیں۔ انسانی زندگی کی کشمکش محض نیکی و پاکیزگی ہی کے لئے نہیں ہوتی، بلکہ اکثر وہ مصیبت و بدی کی طرف بھی لیجاتی ہے۔ اوپر ہم نے اس پہلو کو بہ حیثیت مجموعی نظر انداز کر دیا تھا، اس لئے اب یہاں اس پر کسی قدر توجہ ضروری ہے۔

جیسا کہ تم کو پہلے معلوم ہو چکا ہے، ہر شخص کی اخلاقی زندگی بجائے خود ایک عالم قرار دی جاسکتی ہے۔ یہ عالم کبھی وسیع ہوتا ہے، اور کبھی تنگ۔ کثرتِ ایسے ہی لوگوں کی ہے، جن کا عالم اخلاق اتنا تنگ ہوتا ہے، کہ بہت سے انسانی فوائد اُس سے خارج رہتے ہیں۔ جس کی وجہ سے قیامتیں پیدا ہوتا ہے۔ انفرادی خیر، عام انسانی خیر سے متصادم معلوم ہوتی ہے۔ ایک معنیٰ کہ ہر آدمی صرف اُسی شے کو طلب کرتا ہے، جس کو خیر سمجھتا ہے، شر کو شہجہ کر کوئی نہیں طلب کرتا، بلکہ ہوتا یہ سمجھتا ہے، کہ بعض مخصوص حالات کے اندر

لے سارے یہاں اُس کی بہترین مثال کا نمونہ جی ہیں، جن کی تعلیمات بند ہاپنی روح عنصر سے بالکل الگ بلکہ متضاد معلوم ہوتی ہیں لیکن حقیقت میں وہ جس عمارت کو ڈھنسا چاہتے ہیں، اُس کا بالکل حال ہے، کہ خود "مری تعمیر میں شمر ہے ایک صورت خرابی کی"۔



آدمی شر کو اپنے حق میں خیر سمجھتا ہے، اور اسی لئے اس کا طالب بن جاتا ہے۔ لیکن یہ خیر صرف اس عارضی عالم کی خیر ہوتی ہے، جیسے کہ وہ کسی خاص وقت ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ آدمی دوسرے وقت بھی اس کو خیر سمجھے۔ اور یہ تو اور بھی ضروری نہیں، کہ یہ خیر عام انسانی خیر ہو۔ البتہ یہ اس تنگ عالم کے اندر خیر نظر آسکتی ہے، جس میں کہ آدمی حقیقی آزاد آدمی کے عقلی نقطہ نظر تک نہیں پہنچا ہے، اور اپنی ہوا و ہوس اور حیوانی خواہشات کی غلامی میں "آرام و تن آسانی کی قید کو محنت و جانفشانی کی آزادی" پر ترجیح دیتا ہے۔ حتیٰ کہ ایسی صورتیں بھی ہیں جن میں خیر عام کی مخالفت بجائے خود مقصد بن جاتی ہے، اور ملٹن کے شیطان کی طرح آدمی یہ کہنے پر تیار ہو جاتا ہے کہ "شر تو میرے لئے خیر ہو جا" جو شخص جماعت کی بہلائی کو اپنی بہلائی سمجھنا نہیں جانتا، اس کو اجتماعی فرائض

بہت سے افعال جن کو آج ہر ذوال سمجھتے ہیں ایک زمانہ میں وہ ردِ عمل نہ تھے۔ بلکہ حقیقت وہ ایک ادنیٰ تمدن یا ادنیٰ عالم کے فضائل میں جس سے ہم گدربالچکے ہیں، لیکن بعض لوگ اب بھی اسی ادنیٰ عالم میں باقی ہیں۔ یہ فیئر کرائڈر "اخلاقی نظام و تمدنی" نے لکھا ہے، کہ قتل، جھوٹ اور چوری، اس زمانہ کی عورتی یادگار ہیں، جب یہ افعال بازنطیال کے جائے تھے اور جب اپنے قبیلہ والوں کے سوا دوسروں کو مار لیا، یا کسی مرد کے حاصل کرنے کے لئے بے تامل جھوٹ بول دینا، عزت کا کام تھا، اور جب ملکیت و جائیداد کا کوئی امتیاز نہ تھا، "تھمر نے اس ضمن میں" "Odyssey" (کے ۳، ۴، ۵) اس موقع کا حوالہ دیتے ہیں۔ میں ٹیلیبشس نے اخلاقیات پوچھا گیا ہے، کہ اس کا پیشہ کیا ہے، بحری قزاقی یا کچھ اور؟ "سیا سیات امر معطو" (کتاب اول، باب ۵ - صفحہ ۴۶) میں بحری قزاقوں کا ذکر بھی گیارہ شکار یوں و شکار کے لئے ان پیشہ طلبوں میں کیا گیا ہے، جو خورد و فروش کے بنیہ اپنی میشت حاصل کرتے ہیں۔ "سیا سیات" میں چوری کرنا کوئی ذلت کا کام نہ تھا، البتہ چوری میں کچھ جانا ذلت تھی۔ موارنہ کیلے، "یکھو میو رپہ کی" عناصر اخلاقیات " (مثلاً) اور ٹینگ کی "انٹیکلو پیڈیا آف سڈیجن اینڈ ایٹیکس"، قاموس مذہب و اخلاقیات میں آریں ریلیجن والا مضمون موجودہ زمانہ میں بہت کم ہے، لیکن وہ بکثرت جوئے، بوط، مارے، شکار، باتے میں خود مارے، اس کا باری مقابلہ اور ادنیٰ قوموں کے ساتھ سلوک میں بعض ایسے طریقے رائج ہیں، جو شاید کسی قریب ہی مستقبل میں بوط مارے کم قبیح خیال کے بایں مذہب تہل ب ہمارے سامنے نہ آئے، یا یورپ کی تبارت و یارت کو ایذا نہ دگرمی ہی سے فیکر ہے، جیسا کہ بعض اہل یورپ جنہوں نے کہا

اپنے فوائد کے لئے قدم قدم پر سنگ راہ نظر آتا ہے، اور بالآخر وہ اُس کے خلاف آؤنگنگ ہو جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جماعت کے خلاف یہ جنگ ملعن کے شیطان کی انتہائی حد تک شاذ ہی پہنچتی ہے، تاہم ایک چھوٹے پیمانہ پر بچوں کی دانستہ شرارت یا لوگوں کی غیر اجتماعی سرت میں، اس کی کافی مثالیں ملتی ہیں۔

اس جنگ سے قطع نظر کر کے بہتر سے بہتر آدمیوں میں بھی وقتاً فوقتاً بعض ایسے عیوب نظر آتے ہیں، جو اُن کے مخصوص عالم کے قیود کا لازمی نتیجہ ہوتے ہیں، اور جس قدر یہ عالم زیادہ محدود و مقید ہوتا ہے، اُسی قدر یہ عیوب زیادہ نمایاں ہوتے ہیں۔ مستقل و مضبوط سیرت کے لوگوں سے اکثر جو کوتاہیاں ظاہر ہوتی ہیں، انکا سرچشمہ بھی یہی قیود ہوتے ہیں۔ کمزور سیرت کا آدمی اپنا کوئی محدود و متعین عالم نہیں رکھتا، مختلف عوالم میں بے سرو پا مارا مارا پھرتا ہے، جس عالم میں پہنچتا ہے، گرگٹ کی طرح اُسی کا رنگ اختیار کر لیتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ ایسا آدمی اپنے ماحول اجتماعی کے قوانین کی کسی شدید خلاف ورزی کا متکب بہت کم ہو سکتا ہے۔ چونکہ وہ کوئی مزاحمت و مقابلہ نہیں کرتا اس لئے ہر ہوا، اور سیلاب میں سلامتی کے ساتھ بہتا چلا جاتا ہے۔ ایسے ہی لوگوں کے متعلق یہ مثل ہے کہ ”دولت و اقبال بیوقوفوں کا ساتھ دیتا ہے“ جس شخص میں سرے سے کوئی سیرت ہی نہیں اُس میں کوئی شخص عیب کیا نکال سکتا ہے۔ بخلاف اس کے جو شخص کوئی مضبوط و متعین سیرت رکھتا ہے، اُس کے ساتھ کسی نہ کسی کمزوری کا پایا جانا بھی لازمی ہے، ہکا عالم محدود ہوتا ہے اور اس لئے کامل حیات اخلاق کے بہت سے عناصر اس سے خارج ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ایک زبردست شاعر جس کا دل نازک احساسات اور بلند خیالات سے لبریز ہے، اُس میں عزم و استقلال کی اکثر کمی ہوتی ہے اور اخلاق کے

لہذا وہ کے لئے، دیکھو ٹیکسیر شاہ چرڈسم ”چونکہ میں عاشق نہیں ثابت ہو سکتا..... لہذا بد معاش ہونے کا نتیجہ کر لیا ہے“

یہ پوپ نے کہا ہے، کہ ”اکثر عورتیں سرے سے کوئی سیرت ہی نہیں رکھتیں۔ یہ کھڑکی ضرورت نہیں کہ چوڑے کھاس اقتباس سے میرا نشان اُس کے خیال کی تائید نہیں ہے۔“



رسمی قواعد کی چنداں پروا نہیں کرتا۔ ایک شخص جو مصالح اعظم ہے دوسروں کی کمزوری کا کہ بھانپتا رہتا ہے، اور اجنبی اوقات تو اصلاح کے پیچھے، وہ وسائل کے جو انہیں وہم جو انہیں کو نہیں دیکھتا۔ علیٰ ہذا جو شخص قوم کی عظیم خدمات انجام دینے میں منہمک رہے، وہ اکثر سترہنی طرح اپنی خاتمی زندگی میں ناکام رہتا ہے۔ یہی حال بہت سی دوسری صورتوں کا بھی ہے۔ لہذا لوگوں پر کوئی اخلاقی حکم لگانے میں، یہ اذیت ضروری ہے، کہ ہمارے نفع محض ان کی کوتاہیوں پر نہ ہو، بلکہ یہ بھی دیکھا جاسکتا ہے کہ ان کا ایجابی کارنامہ کیا ہے، یا ان کی کوشش کیا تھی۔ آدمی کے گناہ اس کی نیکیوں کا سایہ ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ ایک کامل شفاف زندگی کا کوئی سایہ نہیں ہو سکتا، تاہم، جب تک آدمی اس درجہ کمال کو نہیں پہنچا ہے، اس وقت تک اس کی نیکی جتنی زیادہ زبردست ہوگی، اس کا سایہ اتنا ہی زیادہ گہرا ہوگا۔

۲۔ رذائل۔ اخلاقی عیب یا باطن سے تعلق رکھتے ہیں، یا ظاہر سے، یعنی یا تو وہ سیرت کے نقائص ہونگے یا افعال کے اول الذکر صورت میں ان کو رذائل سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، کیونکہ رذیلیت کا لفظ نفسیت کا مقابل ہے، اور فی ہر فعل کے بجائے سیرت کے باطنی عیب پر زیادہ دلالت کرتا ہے۔ ثانی الذکر صورت میں معافی یا جرائم کا لفظ زیادہ بہتر ہوگا۔ باطنی عیب بہ نسبت ظاہری کے زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ اس لئے کہ باطن کے عیوب بڑی حد تک پردہ میں رہتے ہیں، جبکہ برے افعال کی صورت میں نمایاں ہو جانا لازمی نہیں، گویا شکل ہی تک نہیں ہے کہ ہمارے دل ہی افعال پر ان کا کچھ نہ کچھ اثر نہ پڑتا ہو۔ یہ زیادہ تر مسیحی تعلیم کی

لئے دیکھو لڑائی، مضمون، اور غیر۔ ان کے جس وقت جہان بند پر پہنچا، اس کے رستے، زیادہ بان سب سے۔ یہ ہو چکے تھے۔ جہان راں قاریں الزام سے کہ اس سے پوزی عقل و احتیاط سے کام نہیں لیا۔ اس کے لازمہ صحیح غذا نہ لینے کے لئے پہلے یہ بتلاؤ کہ اس کا سفر سارے ملک کا تھا، یا صرف "رامز گریٹ" اور جیریہ الکلاب (Tale of Dogs) کا چکر لگا کر لوٹ آیا ہے۔ اگر اس نے سارے آریہ ارض کا پکڑا ہے تو اتنی کوتاہی قابل غفہ ہوگی، کہ وہ جہان کو سعادت دلائیں نہ لاسکا۔

برکت ہے، کہ دل کی برائی بھی ظاہری افعال کی برائی سے کم نہیں سمجھی جاتی اس قسم کے اقوال سے، کہ "جس شخص نے عورت کو بری نظر سے دیکھا، وہ دل میں اس کے ساتھ بدکاری کا مرتکب ہو چکا" تخیل اخلاق میں ایک نئی وسعت پیدا ہو گئی ہے۔ علیٰ ہذا تخیل اخلاق میں گہرائی اور عمق اس خیال نے پیدا کیا، کہ جو فعل بظاہر خیر ہے، اگر وہ اعلیٰ ترین محرک پر مبنی نہ ہو، تو حقیقتہً شر ہے "جس شے کی بنیاد ایمان پر نہیں وہ معصیت ہے" یہی اسی بنا پر بعض قدیم سچی مصنفین نے کافروں کے فضائل اخلاق کو شاندار ردائل سے تعبیر کیا ہے۔ اب اگر ہم ردائل کی تقسیم کریں، تو ان کے اقسام قدرۃ اقسام فضائل کے مقابل و متوائی ہوں گے۔ کیونکہ انکا سرچشمہ یا تولدیت کی غلامی اور الم کا عدم تحمل ہو گا یا پھر عقل و صحت سم، اور عزیت کی کمی۔ نیز اجتماعی تعلقات کی خامیوں سے بھی مختلف ردائل پیدا ہوتے ہیں۔ مگر یہاں ہم کو ان تفصیلی تقسیمات میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔

۴۔ **کناہ یا معصیت** گو یہ سچ ہے، کہ اخلاقی نقطہ نظر سے سیرت قلیو کا باطنی پہلو بھی اتنی اہمیت رکھتا ہے، جتنی کہ وہ ظاہری افعال جو اس سیرت کا نتیجہ ہو گئے ہیں، تاہم دل کی بُرائی اور برے فعل میں کافی فرق ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کُنیت کی اچھائی اور اچھے فعل میں فرق ہے۔ میور ہڈ نے لکھا ہے کہ "محض اچھے امدادوں کے متعلق یہ ایک ضرب المثل بن گئی ہے، کہ امدادہ اور عمل میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ بغیر انسانی

علم لیکن سچی مصنفین علیٰ عموم بذلت کی جگہ معصیت کا شہ استعمال کرتے ہیں، جس سے معصیت میں بذلت کا مفہوم پیدا ہو گیا ہے، بلکہ بذلت سے بھی زیادہ اس میں باطنی پہلو کا رنگ آگیا ہے۔ گو اصلی معنی کی رو سے معصیت کی دلالت ظاہری ہی افعال پر زیادہ تھی۔ کیونکہ بذلت مقابل سہہ، افضلیت کی اور اس سے مراد وہ عام ملکہ سیرت ہے، جو برے افعال کا منشا ہوتا ہے، بخلاف اس کے سچی مصنفین۔ لے ان یہ معنی معصیت کے ہو گئے ہیں، جس سے انکی مراد اکثر دل کی خرابی یعنی محرک وغیرہ کا نقص ہوتا ہے۔ اسی معنی میں سیکنٹ پال نے کہا ہے، کہ "معصیت میرے اندر ہے"۔

۵۔ گرین کا یہ خیال بالکل سہا ہے، کہ بلند پایہ یونانی مصنفین باطنی محرک کی اہمیت سے پوری طرح آگاہ تھے۔ دیکھو اس کی کتاب "مقدمۃ اخلاقیات" کتاب ۳، باب ۵، فصل ۲۵۲۔

۶۔ "مناہ اخلاقیات" صفحہ ۱۰۷۔ نوٹ۔



کی شاید یہ کوئی بڑی خوبی نہیں ہے، کہ بڑے ارادوں کے متعلق بھی ہم یہی اصول نہیں اختیار کرتے، کہ جو شخص ارتکاب جرم سے پہلے صرف ارادہ جرم کی حالت میں پکڑ جائے، اس کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا جائے۔ حالانکہ دس لاکھ لوجی - انگریزی ایڈیشن - ص ۱۷۷ نے ایک عورت کا قصہ نقل کیا ہے، جو عین اس وقت گرفتار ہو گئی، جبکہ اپنے بڑوسی کے گھر میں الگ لگا دیئے کا وہ ارادہ ہی کر رہی تھی۔ اس نے عدالت میں قسم کھائی، کہ بھوکو یقین ہے، کہ میں اس جرم کا ارتکاب نہ کر سکتی، لیکن یہ حقیقہ بیان کرنے میں اس نے تامل کیا، کہ جس وقت میں گرفتار ہوئی ہے، میں نے ارتکاب جرم کا ارادہ چھوڑ دیا تھا۔ اس کا موازنہ میجر کم کے ارادہ خودکشی والے اس قصہ سے کرو، جو ارتکاب فرڈ نے لکھا ہے، تاکہ بعد کو پینوں تک میری اس خیال سے دل جاتی تھی، کہ اس نے خودکشی کا ارادہ کیا تھا۔ اس کو خبر نہ تھی، کہ وہ بہشت ناک جرائم کے ارادہ اور ارتکاب میں اس سے کہیں زیادہ فاصلہ ہے، جتنا کہ کوئی بے نظیر آتا ہے۔ لہذا نہ صرف یہ کہنا درست ہے، کہ وہ نیکو نیتوں سے بڑی ہے، بلکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ جنت بری نیتوں سے بڑی ہے، لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ یہاں اچھی اور بری نیتوں میں ایک اہم فرق ہے۔ اچھی نیتوں کی طرح بری نیتیں بھی ضعف عزم کی وجہ سے بے عمل رہ سکتی ہیں۔ اس صورت میں اچھی نیت اتنی اچھی نہیں ہے، جتنا کہ اچھا عمل، بخلاف اسکے بری نیت، جو حیثیت جمودی بڑے عمل سے بھی بدتر ہے۔ مثلاً سیکرہ کو ارتکاب قتل میں جو چکیا ہٹ تھی، اس کو ہم کچھ اچھا نہیں سمجھتے، بلکہ بلا لیت و عمل مردانہ وار ارتکاب جرم سے ہمارے دل میں مجرم کی ایک گونہ وقعت پیدا ہوتی ہے۔

۱۔ موازنہ کے لئے دیکھو تھورن کی "French Revolutions" (

جلد سوم کتاب، باب ۴ - "جیم اور ارادہ جرم کے مابین ایک نہایت ہی عمیق غارت ہے آدمی کی انکلی پستول پر جو ایک بھر مٹی اچھو وہ تھام نہیں سکتا، بلکہ اس کا دل پھینک دیتا ہے۔ کیا ممکن نہیں ہے، کہ آخری لمحہ میں وہ ارتکاب قتل سے باز رہے؟" ہمارے اخلاقی احکام میں اس فرق کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ البتہ اعمال و نیتوں کے مابین اس قدر فرق ہے، کہ زیادہ لحاظ رکھا جاتا ہے۔ دیکھو آدم اسٹیم کی "فلسفہ"

لیکن دوسری طرف اگر کسی سچے اخلاقی تقدم و تاخر کی بنا پر، جو اکثر عین الحکات کے وقت پیدا ہوتا ہے، ہم جرم سے رک جائیں، وہاں حالیکہ کوئی اور مانع موجود نہیں ہے، تو یہ چیکیا ہیٹ ایک حد تک ہماری برائت کے لئے کافی ہوگی۔ چنانچہ ہم لیڈی میکبتھ کو مجموعی لحاظ سے اس کے اس خیال کی بنا پر اچھا سمجھتے ہیں کہ اگر وہ میرے باپ کے مشابہ نہ ہوتا، تو میں اس کو ختم کر چکی تھی۔ بخلاف اس کے اچھی نیت اپنے مقابل کے اچھے فعل سے ہمیشہ کم رہتی رہتی ہے۔ لیکن بری نیت کا برے فعل سے کم ہونا یا نہ ہونا حالات پر منحصر ہے۔

اسی طرح فاعل کی ترقی سیرت کے لئے بھی برا فعل اکثر بری نیت سے کم برا ہوتا ہے۔ کیونکہ برے فعل کی سزا عموماً اس فعل کے ساتھ ہی ہوتی ہے، یا کم از کم اس فعل کی برائی (بہ نسبت صرف برے خیال کے، تو علامہ طور پر نظر آجاتی ہے)۔ اور جیب آدمی کے کسی ناروا فعل کے نتائج علامہ اس کے سامنے آجاتے ہیں، تو اکثر نادام ہوتا ہے، اور اصلاح کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اگر کسی کے دل میں برائی ہے تو علی العموم بہتر رہی ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی ذرا تھوڑی سی حد ہوتی ہے۔ ایک لاپرواہ غرور غلط آدمی بار بار ایسا کام کرتا ہے۔

جو بہتیت مجموعی اچھا ہوتا ہے، وہاں حالیکہ اس کے مقابلہ میں نسبت ایک زیادہ محتاط و متدین آدمی سوچتا ہی رہتا ہے۔ ایسی صورت میں اس محتاط آدمی کو قابل ملامت نہ سمجھنا چاہئے۔ تاہم یہاں بھی اگر یہ محتاط آدمی اچھے کام کو کر ڈالتا، تو وہ اس کی مجرور اچھی نیت سے یقیناً زیادہ اچھا ہوتا۔ گو اس میں شبہ نہیں کہ اس کی محنت اچھی نیت بھی اس سے کم مدوح نہیں ہے، جتنا کہ غیر محتاط آدمی کا اچھا کام ہو سکتا ہے۔

یہ بلاشبہ آدمی کے ذہن میں برے خیالات خطور کر سکتے ہیں، لیکن اگر وہ بری نیت کی حد تک نہیں پہنچے ہیں، تو اخلاقاً قابل الزام نہیں ہیں۔ اس کا موازنہ کروٹن (دوسرے گم شدہ کتاب ۵) کے اس خیال سے، کہ «برائی خدا یا انسان دونوں کے ذہن میں گند سکتی ہے، لیکن اگر وہ اس برائی کو پسند نہیں کرتا تو یہ کوئی برا اثر نہیں ڈالتی بلکہ اصل یہ ہے، کہ برے خیالات کا دل میں نفس گزرتا بھی آدمی کے اندر کسی اور فی علم کی موجودگی کا پتہ دیتا ہے۔ گویا ایک دینی ہوئی چنگاری ہے جو ممکن ہے، کہ کبھی نہ بجے اسٹھ۔ گو میں سمجھتا ہوں، کہ غفلت اسکو تسلیم کرے گا، کم از کم خدا کے بارے میں۔

سے دو کچھ جان کر (Browning as a Philosophical & Religious

Teacher

دیرادشنگ بہ حیثیت فلسفہ و مذہب (۱۱۰-۱۱۱)۔



کہ وہ عمل سے ظاہر ہو جائے۔ ایک علانیہ گناہ کرنے والے کی اصلاح زیادہ ممکن ہے۔

۴۔ جرم

گناہ کے بہ نسبت جرم کا لفظ عام طور سے تنگ مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ اس سے مراد صرف اُن ملکی قوانین کی خلاف ورزی ہوتی

ہے، جو مستوجب سزا ہیں۔ اخلاق کی تمام خطاؤں اور کوتاہیوں کو جرم کے تحت میں نہیں رکھا جاسکتا مثلاً احسان فراموشی کو لو کہ قانون اُس کی کوئی سزا نہیں مقرر کر سکتا، اس لئے کہ عملاً اُن خطاؤں کی تحدید و تشخیص خارج از امکان ہے جو احسان فراموشی میں داخل ہیں اس کے علاوہ محتاط و دیانت دار اشخاص کا احساس اخلاق، اُن کی جماعت کے معمولی ضابطہ اخلاق سے آگے نکل جایا کرتا ہے، اور اس طرح وہ بہت سی ایسی چیزوں کو گناہ سمجھتے ہیں، جنکو عام لوگ کوئی جرم نہیں خیال کرتے۔ نیز جبکہ گناہ کے برے نتائج زیادہ تر خود اس کے مرتکب ہی پر مرتب ہوتے ہیں، تو اُس کے خلاف کوئی خاص قانون بنانا غیر ضروری سمجھا جاتا ہے۔

۵۔ سزا گناہ کے برے نتائج، ارتکاب گناہ سے کبھی متفک نہیں ہوتے اور کسی نہ کسی صورت سے اپنے مرتکب پر ضرور

لوٹتے ہیں۔ سقراط کا قول تھا کہ ظلم (غلط کاری) کرنا ظلم پہنچنے سے زیادہ برا ہے، جو ایک معنی کر کے بالکل سچ ہے۔ کیونکہ ظلم پہنچنے کے نتائج محض خارجی ہوتے ہیں، روح کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتے۔ بخلاف اس کے جو شخص ظلم کرتا ہے، وہ میزان ہستی میں اپنے کو ہلکا کر دیتا ہے، اور اس طرح خود اپنی ذات پر وہ اس سے زیادہ ظلم کرتا ہے، جتنا کہ کوئی دوسرا کرتا۔ با این ہر ظلم یا غلط کاری کے نتائج علانیہ طور پر خود مرتکب یا دوسروں کو ہمیشہ نظر نہیں آتے، بلکہ اکثر تو وہ یہ خیال کرتا ہے، کہ ان سے صاف بچکر نکل گیا ہے۔ لیکن ایسا ہونا عدل و انصاف کے فطری احساس کے منافی ہے۔ کیونکہ فطرۃً ہم یہ سمجھتے ہیں، کہ آدمی کو اُس کے افعال کا بدلہ ملنا ہی چاہئے۔ اور ایسا سمجھنا

اے علی ہذا حکومت کی تہذیبی لکچر پی سٹون ہوتا ہے، کہ اس کی برائیاں سامنے آجائیں ماسی لئے کہا جاتا ہے کہ ادھر وہ عالم بادشاہ سے لڑا بادشاہ بہتر ہے۔ موازنہ کے لئے دیکھو بیکل کی (History of Civilisation) تاریخ تمدن بلداں مشرق۔

عقلاً حق بجانب معلوم ہوتا ہے۔ نیکو کار آدمی انسانی ترقی کے لئے جنگ کرتا ہے اور ہم بالکل قدرتی طور پر توقع کرتے ہیں کہ خدا اسکا ساتھ دیگا اور اس کی مساعی جمیلہ شکور ہوں گی۔ دوسری طرف بدکار آدمی خدا اور انسان کے خلاف جنگ کرتا ہے اور یہ بالکل خلاف عقل و فطرت معلوم ہوتا ہے کہ اسکو فلاح نصیب ہو۔ اگر نیکو کار آدمی عارضی طور پر ناکام بھی رہتا ہے، تب بھی ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ بالآخر اس کا عمل ضایع نہ ہوگا۔ اگر دنیا انصاف پر مبنی سبب توہین کو فلاح یا ب ہونا ہی چاہئے، اور اس لئے اس کا کرنے والا بھی لازماً فلاح یا ب ہوگا۔ اس طرح اگر ایک بدکار آدمی عارضی طور پر کامیاب نظر آتا ہے، تو ہم سمجھتے ہیں کہ یہ کام انی محض چند روز ہے۔ اور بالآخر اس کو اپنی بدکاری کا خمیازہ یقیناً بھگتنا پڑیگا۔ انتقام و امتنان کے فطری احساسات کی عقل بنیاد پر ہے۔ اس سے ہماری یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ ان احساسات کا اصل وجود اسی اقتضائے عقل کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ یہ نفسیات کی بحث ہے، جو ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ بلکہ ہمارا غنا صرف یہ ہے کہ یہ فطری احساسات اگر عقل بھی حق بجانب ہوتے تو انسانی شعور اور خیالات کی ترقی کے بعد ان کا قائم رہنا مشکل ہو جاتا اور ہم کو یہاں اس عقلی ہی نقطہ نظر سے بحث ہے۔

جزا و سزا کی ابتدا فطری احساسات ہی سے ہوئی ہے۔ لیکن جہاں تک محض ذاتی و انفرادی روابط کا تعلق ہے، جس قدر انسان ترقی کرتا جاتا ہے، اسی قدر انتقام اور کسی حد تک امتنان کا احساس کمزور ہوتا جاتا ہے۔ ابتدائی انسان یا اس کے کسی متعلق قریب پر اگر کوئی ظلم ہو، تو وہ انتہا سے زیادہ مشغل ہو جاتا ہے، اور جلد سے جلد انتقام لینے کی کوشش کرتا ہے۔ مگر جقدر اخلاقی شعور ترقی کرتا جاتا ہے، ذاتی انتقام کا احساس ضعیف ہوتا جاتا ہے۔ لوگ سمجھنے لگتے ہیں کہ محض انفرادی

۱۔ ویکھو کہ "منہاج اخلاقیات" کے آخری پیرا گراف۔ "وَابْنُ لَدَا لَا يُفْتِنُ اجْرَ الْمُحْسِنِينَ۔"۔

۲۔ دیکھو کہ "افادیت" باب ۵۔ نیز آدم اسمتھ کی "تطویر احساسات اخلاق"۔

حصہ دوم فصل ۲۔ باب ۳۔ اس باب میں آدم اسمتھ نے انتقام کی اصل اور اس کی عقلی بنیاد کی بحث میں نہایت صاف طور پر فرق کیا ہے۔



ظلم و زیادتی بہت زیادہ اہمیت کی شے نہیں ہے، اور بعض حالات میں اس سے ود گذر کیا جاسکتا ہے۔ اُن کو یہ نظر آتا ہے کہ اُن کی ذات پر ظلم نوع انسان پر ظلم کو مستلزم نہیں ہے، اور زیادہ اہم یہی آخر الذکر ظلم ہے۔ بخلاف اس کے جماعتی ظلم و تعدی کا احساس انسان کی ترقی سے ضعیف نہیں ہوتا جماعت کے ظلم یا اجتماعی قانون کی خلاف ورزی کو اس وقت تک نہیں بخشا جاسکتا جب تک کہ اس قانون کا حکم پورا نہ کر دیا جائے یعنی برے کام کی برائی اور عدم جواز کو (سزا سے) م، پوری طرح عیاں نہ کر دیا جائے۔ سزا کا حق بجانب ہونا اسی پر مبنی ہے۔

۶۔ نظریات سزا۔ مقصد سزا کے متعلق اصولی نظریات تین قرار دئے گئے ہیں۔ نظریہ منع (یا باز داری)، نظریہ تعلیم (یا اصلاح)، اور نظریہ مکافات۔ نظریہ منع کی رو سے سزا کا مقصد دوسروں کو از تکاب جرم سے باز رکھنا ہے۔ لیکن اگر سزا کا مقصد صرف یہی ہوتا، تو اخلاقی احساس کی ترقی کے ساتھ، سزا کا قانون غالباً موقوف ہو جاتا۔ اس لئے کہ یہ کوئی انصاف نہیں، کہ محض دوسروں کے فائدہ کے لئے کسی شخص کو تکلیف دیا جائے اس سے تو لازم آتا ہے، کہ انسان بجائے خود غایت نہیں، بلکہ خالی وسیلہ ہے۔ دو سزائیں یہ ہیں، کہ سزا کا مقصد خود مجرم کی تعلیم یا اصلاح ہے۔ موجودہ زمانہ میں یہ خیال زیادہ مقبول عام معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ہمارے عہد کے انسان دوست احساسات کے زیادہ موافق ہے۔ لیکن اس نظریہ کی بنا پر سزائے موت کو حق بجانب ثابت کرنا مشکل ہے، نیز سزا کی اور بھی بہت سی صورتیں، اس نقطہ نظر کی رو سے بے اثر یا تنہا پڑیں گی۔ کیونکہ بہتری مشالوں میں نرمی کا برتاؤ سزا سے زیادہ موثر ثابت ہو گا۔ قہراً نظریہ مقصد سزا کا یہ ہے، کہ آدمی کو اپنے فعل کا خمیازہ خود بھی بھگتنا چاہئے، یعنی اسکو یہ معلوم کر دینا چاہئے، کہ اُس کے فعل کے برے نتائج صرف دوسروں ہی کے لئے نہیں بلکہ خود اُس کے حق میں بھی برے ہیں۔ یہ نظریہ ابتدائی درجہ کے انسانوں کے لئے گواکثر ہو گا شاید، اس نظریہ کو نظریہ منع کے ساتھ ملا کر مانتے ہیں۔

۷۔ اس خیال کی پرندہ قبیو کے لئے دیکھو کارٹائی کی "Letter Day Pamphlets" نمبر ۲۔

نیز آدم آئٹیکا نظریہ احساسات اخلاق - حصہ دوم، فصل ۱۔ باب ۴۔ نوٹ۔ بریڈلی کی مصباح اخلاقیات، مقالہ اول۔

اُس خیال کا آئینہ ہے، جو وجودِ سزا کی اصلی بنیاد تھا۔ لیکن بعد کو خصوصاً مسیحی ممالک میں، یہ خیال اسلئے متروک ہوتا گیا کہ بظاہر انتقام کے غیر سچی جذبہ پر مبنی نظر آتا تھا۔ لیکن دراصل یہ غلط فہمی ہے مسیحیت نے انتقام کو اس لئے مذموم قرار دیا ہے کہ اس کا منشا ذاتی بغض و عناد ہوتا ہے۔ لیکن عدالت جو سزا دیتی ہے، وہ بغض و عناد کے کسی جذبہ کو مستلزم نہیں ہوتی۔ وہ تو صرف مجرم کے فعل کو دیکھتی ہے، کہ اس نے جرم کا ارتکاب کیا ہے، لہذا بالکل حق بجانب ہے، کہ اپنے کئے کا فیاضہ بھی بھگتے۔ اور اگر کوئی جماعت (سوسائٹی) مجرم کی سزا دہی سے اجتناب کرے تو وہ درحقیقت ایک طرح کے تناقض کی مرتکب ہوگی۔ فرض کرو کہ ایک جماعت میں چوری کے خلاف قانون موجود ہے، اور پھر بھی چور کو سزا نہیں دی جاتی، اور اسنالیکہ وہ تاوان بھی نہیں ادا کر سکتا، تو ایسی جماعت کے قوانین کی حیثیت نصیحت و مشورہ سے زیادہ نہیں ہوگی۔ جو احکام کی قوت سے یکساں خالی ہوں گے یا کم از کم یہ ایسے احکام ہوں گے جن میں مستثنیات کی گنجائش ہے۔ کیونکہ قطعی احکام کے معنی تو یہ ہیں، کہ یا آدمی ان کی خلاف ورزی سے باز رہے، یا اگر خلاف ورزی کرے، تو پاداش کے ذریعہ سے ان کی قوت و اقتدار کو نمایاں کیا جاسکے۔ سزا کا اصلی مقصد یہی معلوم ہوتا ہے، کہ اس اقتدار کو قائم رکھا جائے، لیکن ایک لحاظ سے یہ مقصد اول الذکر دونوں مقاصد کو بھی مشتمل ہے، اس لئے کہ اقتدار قائم رکھنے والی پاداش خود مجرم کی اصلاح اور دوسروں کی منع و عبرت دونوں باتوں کا کام دے سکتی ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ جب تک سزائے اقتدار قانون کا تحفظ یعنی یہ کہلانا مقصود نہ ہو کہ قانون شکنی کی صورت میں بھی قانون کی قوت قائم رہتی ہے، اس وقت تک اس سے نہ اصلاح کی غرض پوری ہو سکتی ہے، اور نہ منع کی کیونکہ مجرم کو کوئی حقیقی ندامت صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے، جب اس کو یہ نظر آئے کہ اُس کی سزا اس کے جرم کا قدرتی یا منطقی نتیجہ ہے۔ نیز وہ دوسروں کو بھی اسی صورت میں اقتناخ و اجتناب کا سبق حاصل ہو سکتا ہے، جب کہ وہ کسی شخص کی سزا کو اس کے فعل کا لازمی نتیجہ سمجھیں، جس سے اُن کو



عبرت ہو۔ لہذا اس معنی کر کے سزا کا بہترین نظریہ، نظریہ منع قرار پاتا ہے۔

۷۔ ذمہ داری۔ سزا کی بحث میں یہ جانتا لازمی ہے، کہ آدمی کو اپنے افعال کا ذمہ دار

کس حد تک قرار دیا جاسکتا ہے۔ جنون و دیوانگی کا عذر آدمی کو ہمیشہ

سزا سے بری کر دیتا ہے۔ لیکن بعض لوگ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں، کہ کسی مجرم کا ترکیب

ہی بجائے خود جنون کی دلیل ہے، اور اس لئے کسی مجرم کو بھی، اسکے جرائم کا ذمہ داری نہیں

قرار دیا جاسکتا۔ لہذا شراد سینے کی جگہ ہم کو چاہیے کہ مجرموں کے غلط و دماغ کا علاج کریں۔

اس خیال کی بنیاد تمام تر یہ ہے، کہ انسان اپنے کردار میں مجبور محض ہے۔ اسکے اعمال خود اسکے

ارادہ کے نہیں، بلکہ اُس کے حالات کے پیدا کردہ ہوتے ہیں۔ لیکن اوپر ہم نے ارادہ کی آزادی

کا جو نظریہ اختیار کیا ہے، اگر وہ صحیح ہے، تو جبریت کا یہ خیال غلط ہے۔ آدمی جو کچھ کرتا

ہے، اگر پوری آگاہی کے ساتھ کرتا ہے، تو اُس کے افعال خود اُسی کی سیرت کا نتیجہ

کہے جاتے ہیں گے، اور اس سیرت کے ماورائے کسی اور شے کو ان کا ذمہ دار ٹھہرانا قطعاً

ناممکن ہے۔ باقی رہا جنون تو اُس کی حالت مختلف ہے اُس میں آدمی نہ اپنے آپ میں

۱۰۔ نظریہ سزا کی عمل بحث تاسعہ قانون سے متعلق ہے۔ میں نے یہاں اس کے صرف اہم پہلوؤں کا ذکر کیا ہے۔

۱۱۔ اسکے پورے موضوع پر سب سے زیادہ مجتہدانہ و متعبد بحث وہ ہے، جو ہیگل نے اپنی کتاب فلسفہ

مذہب ۱۲ فصل ۱۰۳-۱۰۴ میں کی ہے۔ مذکورہ متن نظریات کے علاوہ، سزا کے متعلق اور بھی نظریات

ممكن ہیں۔ مثلاً یہ کہ سزا اصل تصدیق ہے، کہ مجرم سے نجات مل جائے تاکہ آئندہ اس کے شر کا

خطہ نہ رہے۔ یہ سب قدر اختلاف کے ساتھ وہی مذکورہ بالا منع والا نظریہ ہے، لیکن اس کا

مصدّق سزا کی صرف چند صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اس سامتی بحث کے لئے گرین کے مجموعہ مصنفات

(جلد دوم صفحہ ۱۱۱) حوالہ دیا جاسکتا ہے، جس کا پڑھنا خالی از دلیلی نہیں ہوگا۔ انگلش کی "Social

Rights and duties" ("اجتماعی حقوق و فرائض") میں بھی اس موضوع پر بحث ہے۔

نیز "میں الا قوامی جہاد اخلاقیات" میں دیکھو جلد دوم نمبر ۱-۲-۳-۴-۵-۶ اور نمبر ۲-۳-۴-۵-۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲-۱۳-۱۴-۱۵-۱۶-۱۷-۱۸-۱۹-۲۰-۲۱-۲۲-۲۳-۲۴-۲۵-۲۶-۲۷-۲۸-۲۹-۳۰-۳۱-۳۲-۳۳-۳۴-۳۵-۳۶-۳۷-۳۸-۳۹-۴۰-۴۱-۴۲-۴۳-۴۴-۴۵-۴۶-۴۷-۴۸-۴۹-۵۰-۵۱-۵۲-۵۳-۵۴-۵۵-۵۶-۵۷-۵۸-۵۹-۶۰-۶۱-۶۲-۶۳-۶۴-۶۵-۶۶-۶۷-۶۸-۶۹-۷۰-۷۱-۷۲-۷۳-۷۴-۷۵-۷۶-۷۷-۷۸-۷۹-۸۰-۸۱-۸۲-۸۳-۸۴-۸۵-۸۶-۸۷-۸۸-۸۹-۹۰-۹۱-۹۲-۹۳-۹۴-۹۵-۹۶-۹۷-۹۸-۹۹-۱۰۰-۱۰۱-۱۰۲-۱۰۳-۱۰۴-۱۰۵-۱۰۶-۱۰۷-۱۰۸-۱۰۹-۱۱۰-۱۱۱-۱۱۲-۱۱۳-۱۱۴-۱۱۵-۱۱۶-۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹-۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶-۱۲۷-۱۲۸-۱۲۹-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳-۱۳۴-۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷-۱۳۸-۱۳۹-۱۴۰-۱۴۱-۱۴۲-۱۴۳-۱۴۴-۱۴۵-۱۴۶-۱۴۷-۱۴۸-۱۴۹-۱۵۰-۱۵۱-۱۵۲-۱۵۳-۱۵۴-۱۵۵-۱۵۶-۱۵۷-۱۵۸-۱۵۹-۱۶۰-۱۶۱-۱۶۲-۱۶۳-۱۶۴-۱۶۵-۱۶۶-۱۶۷-۱۶۸-۱۶۹-۱۷۰-۱۷۱-۱۷۲-۱۷۳-۱۷۴-۱۷۵-۱۷۶-۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰-۱۸۱-۱۸۲-۱۸۳-۱۸۴-۱۸۵-۱۸۶-۱۸۷-۱۸۸-۱۸۹-۱۹۰-۱۹۱-۱۹۲-۱۹۳-۱۹۴-۱۹۵-۱۹۶-۱۹۷-۱۹۸-۱۹۹-۲۰۰-۲۰۱-۲۰۲-۲۰۳-۲۰۴-۲۰۵-۲۰۶-۲۰۷-۲۰۸-۲۰۹-۲۱۰-۲۱۱-۲۱۲-۲۱۳-۲۱۴-۲۱۵-۲۱۶-۲۱۷-۲۱۸-۲۱۹-۲۲۰-۲۲۱-۲۲۲-۲۲۳-۲۲۴-۲۲۵-۲۲۶-۲۲۷-۲۲۸-۲۲۹-۲۳۰-۲۳۱-۲۳۲-۲۳۳-۲۳۴-۲۳۵-۲۳۶-۲۳۷-۲۳۸-۲۳۹-۲۴۰-۲۴۱-۲۴۲-۲۴۳-۲۴۴-۲۴۵-۲۴۶-۲۴۷-۲۴۸-۲۴۹-۲۵۰-۲۵۱-۲۵۲-۲۵۳-۲۵۴-۲۵۵-۲۵۶-۲۵۷-۲۵۸-۲۵۹-۲۶۰-۲۶۱-۲۶۲-۲۶۳-۲۶۴-۲۶۵-۲۶۶-۲۶۷-۲۶۸-۲۶۹-۲۷۰-۲۷۱-۲۷۲-۲۷۳-۲۷۴-۲۷۵-۲۷۶-۲۷۷-۲۷۸-۲۷۹-۲۸۰-۲۸۱-۲۸۲-۲۸۳-۲۸۴-۲۸۵-۲۸۶-۲۸۷-۲۸۸-۲۸۹-۲۹۰-۲۹۱-۲۹۲-۲۹۳-۲۹۴-۲۹۵-۲۹۶-۲۹۷-۲۹۸-۲۹۹-۳۰۰-۳۰۱-۳۰۲-۳۰۳-۳۰۴-۳۰۵-۳۰۶-۳۰۷-۳۰۸-۳۰۹-۳۱۰-۳۱۱-۳۱۲-۳۱۳-۳۱۴-۳۱۵-۳۱۶-۳۱۷-۳۱۸-۳۱۹-۳۲۰-۳۲۱-۳۲۲-۳۲۳-۳۲۴-۳۲۵-۳۲۶-۳۲۷-۳۲۸-۳۲۹-۳۳۰-۳۳۱-۳۳۲-۳۳۳-۳۳۴-۳۳۵-۳۳۶-۳۳۷-۳۳۸-۳۳۹-۳۴۰-۳۴۱-۳۴۲-۳۴۳-۳۴۴-۳۴۵-۳۴۶-۳۴۷-۳۴۸-۳۴۹-۳۵۰-۳۵۱-۳۵۲-۳۵۳-۳۵۴-۳۵۵-۳۵۶-۳۵۷-۳۵۸-۳۵۹-۳۶۰-۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-۳۶۶-۳۶۷-۳۶۸-۳۶۹-۳۷۰-۳۷۱-۳۷۲-۳۷۳-۳۷۴-۳۷۵-۳۷۶-۳۷۷-۳۷۸-۳۷۹-۳۸۰-۳۸۱-۳۸۲-۳۸۳-۳۸۴-۳۸۵-۳۸۶-۳۸۷-۳۸۸-۳۸۹-۳۹۰-۳۹۱-۳۹۲-۳۹۳-۳۹۴-۳۹۵-۳۹۶-۳۹۷-۳۹۸-۳۹۹-۴۰۰-۴۰۱-۴۰۲-۴۰۳-۴۰۴-۴۰۵-۴۰۶-۴۰۷-۴۰۸-۴۰۹-۴۱۰-۴۱۱-۴۱۲-۴۱۳-۴۱۴-۴۱۵-۴۱۶-۴۱۷-۴۱۸-۴۱۹-۴۲۰-۴۲۱-۴۲۲-۴۲۳-۴۲۴-۴۲۵-۴۲۶-۴۲۷-۴۲۸-۴۲۹-۴۳۰-۴۳۱-۴۳۲-۴۳۳-۴۳۴-۴۳۵-۴۳۶-۴۳۷-۴۳۸-۴۳۹-۴۴۰-۴۴۱-۴۴۲-۴۴۳-۴۴۴-۴۴۵-۴۴۶-۴۴۷-۴۴۸-۴۴۹-۴۵۰-۴۵۱-۴۵۲-۴۵۳-۴۵۴-۴۵۵-۴۵۶-۴۵۷-۴۵۸-۴۵۹-۴۶۰-۴۶۱-۴۶۲-۴۶۳-۴۶۴-۴۶۵-۴۶۶-۴۶۷-۴۶۸-۴۶۹-۴۷۰-۴۷۱-۴۷۲-۴۷۳-۴۷۴-۴۷۵-۴۷۶-۴۷۷-۴۷۸-۴۷۹-۴۸۰-۴۸۱-۴۸۲-۴۸۳-۴۸۴-۴۸۵-۴۸۶-۴۸۷-۴۸۸-۴۸۹-۴۹۰-۴۹۱-۴۹۲-۴۹۳-۴۹۴-۴۹۵-۴۹۶-۴۹۷-۴۹۸-۴۹۹-۵۰۰-۵۰۱-۵۰۲-۵۰۳-۵۰۴-۵۰۵-۵۰۶-۵۰۷-۵۰۸-۵۰۹-۵۱۰-۵۱۱-۵۱۲-۵۱۳-۵۱۴-۵۱۵-۵۱۶-۵۱۷-۵۱۸-۵۱۹-۵۲۰-۵۲۱-۵۲۲-۵۲۳-۵۲۴-۵۲۵-۵۲۶-۵۲۷-۵۲۸-۵۲۹-۵۳۰-۵۳۱-۵۳۲-۵۳۳-۵۳۴-۵۳۵-۵۳۶-۵۳۷-۵۳۸-۵۳۹-۵۴۰-۵۴۱-۵۴۲-۵۴۳-۵۴۴-۵۴۵-۵۴۶-۵۴۷-۵۴۸-۵۴۹-۵۵۰-۵۵۱-۵۵۲-۵۵۳-۵۵۴-۵۵۵-۵۵۶-۵۵۷-۵۵۸-۵۵۹-۵۶۰-۵۶۱-۵۶۲-۵۶۳-۵۶۴-۵۶۵-۵۶۶-۵۶۷-۵۶۸-۵۶۹-۵۷۰-۵۷۱-۵۷۲-۵۷۳-۵۷۴-۵۷۵-۵۷۶-۵۷۷-۵۷۸-۵۷۹-۵۸۰-۵۸۱-۵۸۲-۵۸۳-۵۸۴-۵۸۵-۵۸۶-۵۸۷-۵۸۸-۵۸۹-۵۹۰-۵۹۱-۵۹۲-۵۹۳-۵۹۴-۵۹۵-۵۹۶-۵۹۷-۵۹۸-۵۹۹-۶۰۰-۶۰۱-۶۰۲-۶۰۳-۶۰۴-۶۰۵-۶۰۶-۶۰۷-۶۰۸-۶۰۹-۶۱۰-۶۱۱-۶۱۲-۶۱۳-۶۱۴-۶۱۵-۶۱۶-۶۱۷-۶۱۸-۶۱۹-۶۲۰-۶۲۱-۶۲۲-۶۲۳-۶۲۴-۶۲۵-۶۲۶-۶۲۷-۶۲۸-۶۲۹-۶۳۰-۶۳۱-۶۳۲-۶۳۳-۶۳۴-۶۳۵-۶۳۶-۶۳۷-۶۳۸-۶۳۹-۶۴۰-۶۴۱-۶۴۲-۶۴۳-۶۴۴-۶۴۵-۶۴۶-۶۴۷-۶۴۸-۶۴۹-۶۵۰-۶۵۱-۶۵۲-۶۵۳-۶۵۴-۶۵۵-۶۵۶-۶۵۷-۶۵۸-۶۵۹-۶۶۰-۶۶۱-۶۶۲-۶۶۳-۶۶۴-۶۶۵-۶۶۶-۶۶۷-۶۶۸-۶۶۹-۶۷۰-۶۷۱-۶۷۲-۶۷۳-۶۷۴-۶۷۵-۶۷۶-۶۷۷-۶۷۸-۶۷۹-۶۸۰-۶۸۱-۶۸۲-۶۸۳-۶۸۴-۶۸۵-۶۸۶-۶۸۷-۶۸۸-۶۸۹-۶۹۰-۶۹۱-۶۹۲-۶۹۳-۶۹۴-۶۹۵-۶۹۶-۶۹۷-۶۹۸-۶۹۹-۷۰۰-۷۰۱-۷۰۲-۷۰۳-۷۰۴-۷۰۵-۷۰۶-۷۰۷-۷۰۸-۷۰۹-۷۱۰-۷۱۱-۷۱۲-۷۱۳-۷۱۴-۷۱۵-۷۱۶-۷۱۷-۷۱۸-۷۱۹-۷۲۰-۷۲۱-۷۲۲-۷۲۳-۷۲۴-۷۲۵-۷۲۶-۷۲۷-۷۲۸-۷۲۹-۷۳۰-۷۳۱-۷۳۲-۷۳۳-۷۳۴-۷۳۵-۷۳۶-۷۳۷-۷۳۸-۷۳۹-۷۴۰-۷۴۱-۷۴۲-۷۴۳-۷۴۴-۷۴۵-۷۴۶-۷۴۷-۷۴۸-۷۴۹-۷۵۰-۷۵۱-۷۵۲-۷۵۳-۷۵۴-۷۵۵-۷۵۶-۷۵۷-۷۵۸-۷۵۹-۷۶۰-۷۶۱-۷۶۲-۷۶۳-۷۶۴-۷۶۵-۷۶۶-۷۶۷-۷۶۸-۷۶۹-۷۷۰-۷۷۱-۷۷۲-۷۷۳-۷۷۴-۷۷۵-۷۷۶-۷۷۷-۷۷۸-۷۷۹-۷۸۰-۷۸۱-۷۸۲-۷۸۳-۷۸۴-۷۸۵-۷۸۶-۷۸۷-۷۸۸-۷۸۹-۷۹۰-۷۹۱-۷۹۲-۷۹۳-۷۹۴-۷۹۵-۷۹۶-۷۹۷-۷۹۸-۷۹۹-۸۰۰-۸۰۱-۸۰۲-۸۰۳-۸۰۴-۸۰۵-۸۰۶-۸۰۷-۸۰۸-۸۰۹-۸۱۰-۸۱۱-۸۱۲-۸۱۳-۸۱۴-۸۱۵-۸۱۶-۸۱۷-۸۱۸-۸۱۹-۸۲۰-۸۲۱-۸۲۲-۸۲۳-۸۲۴-۸۲۵-۸۲۶-۸۲۷-۸۲۸-۸۲۹-۸۳۰-۸۳۱-۸۳۲-۸۳۳-۸۳۴-۸۳۵-۸۳۶-۸۳۷-۸۳۸-۸۳۹-۸۴۰-۸۴۱-۸۴۲-۸۴۳-۸۴۴-۸۴۵-۸۴۶-۸۴۷-۸۴۸-۸۴۹-۸۵۰-۸۵۱-۸۵۲-۸۵۳-۸۵۴-۸۵۵-۸۵۶-۸۵۷-۸۵۸-۸۵۹-۸۶۰-۸۶۱-۸۶۲-۸۶۳-۸۶۴-۸۶۵-۸۶۶-۸۶۷-۸۶۸-۸۶۹-۸۷۰-۸۷۱-۸۷۲-۸۷۳-۸۷۴-۸۷۵-۸۷۶-۸۷۷-۸۷۸-۸۷۹-۸۸۰-۸۸۱-۸۸۲-۸۸۳-۸۸۴-۸۸۵-۸۸۶-۸۸۷-۸۸۸-۸۸۹-۸۹۰-۸۹۱-۸۹۲-۸۹۳-۸۹۴-۸۹۵-۸۹۶-۸۹۷-۸۹۸-۸۹۹-۹۰۰-۹۰۱-۹۰۲-۹۰۳-۹۰۴-۹۰۵-۹۰۶-۹۰۷-۹۰۸-۹۰۹-۹۱۰-۹۱۱-۹۱۲-۹۱۳-۹۱۴-۹۱۵-۹۱۶-۹۱۷-۹۱۸-۹۱۹-۹۲۰-۹۲۱-۹۲۲-۹۲۳-۹۲۴-۹۲۵-۹۲۶-۹۲۷-۹۲۸-۹۲۹-۹۳۰-۹۳۱-۹۳۲-۹۳۳-۹۳۴-۹۳۵-۹۳۶-۹۳۷-۹۳۸-۹۳۹-۹۴۰-۹۴۱-۹۴۲-۹۴۳-۹۴۴-۹۴۵-۹۴۶-۹۴۷-۹۴۸-۹۴۹-۹۵۰-۹۵۱-۹۵۲-۹۵۳-۹۵۴-۹۵۵-۹۵۶-۹۵۷-۹۵۸-۹۵۹-۹۶۰-۹۶۱-۹۶۲-۹۶۳-۹۶۴-۹۶۵-۹۶۶-۹۶۷-۹۶۸-۹۶۹-۹۷۰-۹۷۱-۹۷۲-۹۷۳-۹۷۴-۹۷۵-۹۷۶-۹۷۷-۹۷۸-۹۷۹-۹۸۰-۹۸۱-۹۸۲-۹۸۳-۹۸۴-۹۸۵-۹۸۶-۹۸۷-۹۸۸-۹۸۹-۹۹۰-۹۹۱-۹۹۲-۹۹۳-۹۹۴-۹۹۵-۹۹۶-۹۹۷-۹۹۸-۹۹۹-۱۰۰۰-۱۰۰۱-۱۰۰۲-۱۰۰۳-۱۰۰۴-۱۰۰۵-۱۰۰۶-۱۰۰۷-۱۰۰۸-۱۰۰۹-۱۰۱۰-۱۰۱۱-۱۰۱۲-۱۰۱۳-۱۰۱۴-۱۰۱۵-۱۰۱۶-۱۰۱۷-۱۰۱۸-۱۰۱۹-۱۰۲۰-۱۰۲۱-۱۰۲۲-۱۰۲۳-۱۰۲۴-۱۰۲۵-۱۰۲۶-۱۰۲۷-۱۰۲۸-۱۰۲۹-۱۰۳۰-۱۰۳۱-۱۰۳۲-۱۰۳۳-۱۰۳۴-۱۰۳۵-۱۰۳۶-۱۰۳۷-۱۰۳۸-۱۰۳۹-۱۰۴۰-۱۰۴۱-۱۰۴۲-۱۰۴۳-۱۰۴۴-۱۰۴۵-۱۰۴۶-۱۰۴۷-۱۰۴۸-۱۰۴۹-۱۰۵۰-۱۰۵۱-۱۰۵۲-۱۰۵۳-۱۰۵۴-۱۰۵۵-۱۰۵۶-۱۰۵۷-۱۰۵۸-۱۰۵۹-۱۰۶۰-۱۰۶۱-۱۰۶۲-۱۰۶۳-۱۰۶۴-۱۰۶۵-۱۰۶۶-۱۰۶۷-۱۰۶۸-۱۰۶۹-۱۰۷۰-۱۰۷۱-۱۰۷۲-۱۰۷۳-۱۰۷۴-۱۰۷۵-۱۰۷۶-۱۰۷۷-۱۰۷۸-۱۰۷۹-۱۰۸۰-۱۰۸۱-۱۰۸۲-۱۰۸۳-۱۰۸۴-۱۰۸۵-۱۰۸۶-۱۰۸۷-۱۰۸۸-۱۰۸۹-۱۰۹۰-۱۰۹۱-۱۰۹۲-۱۰۹۳-۱۰۹۴-۱۰۹۵-۱۰۹۶-۱۰۹۷-۱۰۹۸-۱۰۹۹-۱۱۰۰-۱۱۰۱-۱۱۰۲-۱۱۰۳-۱۱۰۴-۱۱۰۵-۱۱۰۶-۱۱۰۷-۱۱۰۸-۱۱۰۹-۱۱۱۰-۱۱۱۱-۱۱۱۲-۱۱۱۳-۱۱۱۴-۱۱۱۵-۱۱۱۶-۱۱۱۷-۱۱۱۸-۱۱۱۹-۱۱۲۰-۱۱۲۱-۱۱۲۲-۱۱۲۳-۱۱۲۴-۱۱۲۵-۱۱۲۶-۱۱۲۷-۱۱۲۸-۱۱۲۹-۱۱۳۰-۱۱۳۱-۱۱۳۲-۱۱۳۳-۱۱۳۴-۱۱۳۵-۱۱۳۶-۱۱۳۷-۱۱۳۸-۱۱۳۹-۱۱۴۰-۱۱۴۱-۱۱۴۲-۱۱۴۳-۱۱۴۴-۱۱۴۵-۱۱۴۶-۱۱۴۷-۱۱۴۸-۱۱۴۹-۱۱۵۰-۱۱۵۱-۱۱۵۲-۱۱۵۳-۱۱۵۴-۱۱۵۵-۱۱۵۶-۱۱۵۷-۱۱۵۸-۱۱۵۹-۱۱۶۰-۱۱۶۱-۱۱۶۲-۱۱۶۳-۱۱۶۴-۱۱۶۵-۱۱۶۶-۱۱۶۷-۱۱۶۸-۱۱۶۹-۱۱۷۰-۱۱۷۱-۱۱۷۲-۱۱۷۳-۱۱۷۴-۱۱۷۵-۱۱۷۶-۱۱۷۷-۱۱۷۸-۱۱۷۹-۱۱۸۰-۱۱۸۱-۱۱۸۲-۱۱۸۳-۱۱۸۴-۱۱۸۵-۱۱۸۶-۱۱۸۷-۱۱۸۸-۱۱۸۹-۱۱۹۰-۱۱۹۱-۱۱۹۲-۱۱۹۳-۱۱۹۴-۱۱۹۵-۱۱۹۶-۱۱۹۷-۱۱۹۸-۱۱۹۹-۱۲۰۰-۱۲۰۱-۱۲۰۲-۱۲۰۳-۱۲۰۴-۱۲۰۵-۱۲۰۶-۱۲۰۷-۱۲۰۸-۱۲۰۹-۱۲۱۰-۱۲۱۱-۱۲۱۲-۱۲۱۳-۱۲۱۴-۱۲۱۵-۱۲۱۶-۱۲۱۷-۱۲۱۸-۱۲۱۹-۱۲۲۰-۱۲۲۱-۱۲۲۲-۱۲۲۳-۱۲۲۴-۱۲۲۵-۱۲۲۶-۱۲۲۷-۱۲۲۸-۱۲۲۹-۱۲۳۰-۱۲۳۱-۱۲۳۲-۱۲۳۳-۱۲۳۴-۱۲۳۵-۱۲۳۶-۱۲۳۷-۱۲۳۸-۱۲۳۹-۱۲۴۰-۱۲۴۱-۱۲۴۲-۱۲۴۳-۱۲۴۴-۱۲۴۵-۱۲۴۶-۱۲۴۷-۱۲۴۸-۱۲۴۹-۱۲۵۰-۱۲۵۱-۱۲۵۲-۱۲۵۳-۱۲۵۴-۱۲۵۵-۱۲۵۶-۱۲۵۷-۱۲۵۸-۱۲۵۹-۱۲۶۰-۱۲۶۱-۱۲۶۲-۱۲۶۳-۱۲۶۴-۱۲۶۵-۱۲۶۶-۱۲۶۷-۱۲۶۸-۱۲۶۹-۱۲۷۰-۱۲۷۱-۱۲۷۲-۱۲۷۳-۱۲۷۴-۱۲۷۵-۱۲۷۶-۱۲۷۷-۱۲۷۸-۱۲۷۹-۱۲۸۰-۱۲۸۱-۱۲۸۲-۱۲۸۳-۱۲۸۴-۱۲۸۵-۱۲۸۶-۱۲۸۷-۱۲۸۸-۱۲۸۹-۱۲۹۰-۱۲۹۱-۱۲۹۲-۱۲۹۳-۱۲۹۴-۱۲۹۵-۱۲۹۶-۱۲۹۷-۱۲۹۸-۱۲۹۹-۱۳۰۰-۱۳۰۱-۱۳۰۲-۱۳۰۳-۱۳۰۴-۱۳۰۵-۱۳۰۶-۱۳۰۷-۱۳۰۸-۱۳۰۹-۱۳۱۰-۱۳۱۱-۱۳۱۲-۱۳۱۳-۱۳۱۴-۱۳۱۵-۱۳۱۶-۱۳۱۷-۱۳۱۸-۱۳۱۹-۱۳۲۰-۱۳۲۱-۱۳۲۲-۱۳۲۳-۱۳۲۴-۱۳۲۵-۱۳۲۶-۱۳۲۷-۱۳۲۸-۱۳۲۹-۱۳۳۰-۱۳۳۱-۱۳۳۲-۱۳۳۳-۱۳۳۴-۱۳۳۵-۱۳۳۶-۱۳۳۷-۱۳۳۸-۱۳۳۹-۱۳۴۰-۱۳۴۱-۱۳۴۲-۱۳۴۳-۱۳۴۴-۱۳۴۵-۱۳۴۶-۱۳۴۷-۱۳۴۸-۱۳۴۹-۱۳۵۰-۱۳۵۱-۱۳۵۲-۱۳۵۳-۱۳۵۴-۱۳۵۵-۱۳۵۶-۱۳۵۷-۱۳۵۸-۱۳۵۹-۱۳۶۰-۱۳۶۱-۱۳۶۲-۱۳۶۳-۱۳۶۴-۱۳۶۵-۱۳۶۶-۱۳۶۷-۱۳۶۸-۱۳۶۹-۱۳۷۰-۱۳۷۱-۱۳۷۲-۱۳۷۳-۱۳۷۴-۱۳۷۵-۱۳۷۶-۱۳۷۷-۱۳۷۸-۱۳۷۹-۱۳۸۰-۱۳۸۱-۱۳۸۲-۱۳۸۳-۱۳۸۴-۱۳۸۵-۱۳۸۶-۱۳۸۷-۱۳۸۸-۱۳۸۹-۱۳۹۰-۱۳۹۱-۱۳۹۲-۱۳۹۳-۱۳۹۴-۱۳۹۵-۱۳۹۶-۱۳۹۷-۱۳۹۸-۱۳۹۹-۱۴۰۰-۱۴۰۱-۱۴۰۲-۱۴۰۳-۱۴۰۴-۱۴۰۵-۱۴۰۶-۱۴۰۷-۱۴۰۸-۱۴۰۹-۱۴۱۰-۱۴۱۱-۱۴۱۲-۱۴۱۳-۱۴۱۴-۱۴۱۵-۱۴۱۶-۱۴۱۷-۱۴۱۸-۱۴۱۹-۱۴۲۰-۱۴۲۱-۱۴۲۲-۱۴۲۳-۱۴۲۴-۱۴۲۵-۱۴۲۶-۱۴۲۷-۱۴۲۸-۱۴۲۹-۱۴۳۰-۱۴۳۱-۱۴۳۲-۱۴۳۳-۱۴۳۴-۱۴۳۵-۱۴۳۶-۱۴۳۷-۱۴۳۸-۱۴۳۹-۱۴۴۰-۱۴۴۱-۱۴۴

رہتا، نہ اُس کے افعال، خود اُس کے افعال کہے جاسکتے ہیں۔ البتہ صحیح الحواس آدمی کے کردار کا بھی ایک حصہ ایسا ضرور نکلتا ہے، جس کا وہ پورا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ مثلاً ناواقفیت بہت سی چیزوں کے لئے عذر بنجاتی ہے، بشرطیکہ ناواقفیت بجائے خود مجربانہ نہ ہو۔ اسی طرح ہر وہ حالت، جس میں آدمی کو اپنے اوپر پورا قابو نہ رہتا ہو، اُس کی ذمہ داری کو زائل کر دیتی ہے۔ مگر یہ حالت ایسی نہ ہونی چاہئے، جس کا الزام خود اُسی پر عائد ہوتا ہو، جیسی کہ مثلاً نشہ کی حالت ہے۔ جو کام آدمی کسی ہیجان میں کر بیٹھتا ہے، اُسکی بھی ذمہ داری اُس پر اتنی نہیں عائد ہوتی جتنی کہ سکون کے دیدہ و دانستہ کام کی ہوتی ہے۔ الا آنک اس نے عادت ایسا عالم اختیار کر لیا ہو، جس میں یہ جان کا زیادہ احتمال رہتا ہے۔

مر۔ ثد امت

جب آدمی سے کوئی برا کام سرزد ہو جاتا ہے، اور اس کی برائی اس کو نظر آتی ہے، تو ایک خاص قسم کی تکلیف محسوس ہوتی

ہے، جس کو اذیت ضمیر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس اذیت کا سبب ہمارے فعل اور نصب العین کے مابین اختلاف یا تفاوت کا احساس ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ اذیت ہمارے گناہ کے مساوی وہم نسبت نہیں، بلکہ اُس تفاوت کے ہم نسبت ہوتی ہے جو ہم کو اپنے گناہ اور اپنے اخلاقی پیش نہاد کے مابین نظر آتا ہے۔ ایک شک دل گناہ گارہ کو اس اذیت کا بہ مشکل ہی احساس ہوتا ہے، کیونکہ اُس نے اپنے کو ایسے عالم کا عادی بنا لیا ہے، جس کے نصب العین کے ساتھ اُس کے افعال کا مل مطابقت رکھتے ہیں۔ اُس کو اپنے اس عالم سے وسیع تر عالم کا شاذ ہی کبھی احساس ہوتا ہے، اور جب کبھی ہوتا ہے تو ایک خفیف سی عارضی اذیت محسوس ہو کر بچاتی ہے۔ بخلاف اس کے ایک ذکی الحس اخلاق کا آدمی، جو بلند تر عالم کا عادی ہے، اُس سے اگر کوئی بری حرکت سرزد ہو جاتی ہے تو نہ صرف اُس کے ضمیر کو عارضی طور پر اذیت ہوتی ہے بلکہ اگر اسکی یہ حرکت کوئی سنگین گناہ ہے، تو ایک پیہم و مستمر احساس یہ پیدا ہو جاتا ہے، کہ وہ اپنی اصلی سطح سے گر گیا ہے۔ اپنے تنزل و انحطاط کے اسی مستمر احساس



کا نام ندامت ہے۔ جو اپنی عمیق ترین صورت میں محض کسی خاص فعل کی تکلیف پر نہیں، بلکہ پوری سیرت کے احساسِ بستی پر مشتمل ہوتا ہے۔ یعنی آدمی کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے سب سے بڑے قانون کا جرم کیا ہے، اور اس کی سامی سیرت محتاج اصلاح ہے اس کی بہترین مثال، میرے نزدیک زیور (مروڑ ٹھٹھڑ) ملتی ہے، ”اے خدا! میں نے تیرا اور صرف تیرا گناہ کیا ہے اور تیرے ہی حضور بدی کی ہے۔۔۔۔۔“ دیکھ میں نے برائی میں صورت پکڑ لی، اور گناہ کے ساتھ میری ماں نے مجھ کو بیٹھیں لیا۔

۹۔ اصلاح۔ ندامت کا قدرتی نتیجہ سیرت کی اصلاح ہوتی ہے۔ البتہ اگر ہم اپنے

خسیر کو مردہ کر دیں، یعنی اپنی توجہ کو اخلاق کے اعلیٰ عالم سے برابر ہٹا دیتے ہیں اور زندگی کے کسی ادنیٰ عالم کے عادی ہو جائیں تو اس نتیجہ کو آسانی رد کا ہاں سکتا ہے، اس لئے کہ اعلیٰ نقطہ نظر کا قائم رکھنا انسانی زندگی کے لئے کوئی ناگزیر نتیجہ نہیں ہے۔ لیکن اگر ہم اس طرح دیدہ و دانستہ ضمیر کی آواز سے اپنے آپ کو فوٹو کو پہرہ نہ کر لیں، تو یقیناً ندامت کا قدرتی نتیجہ ہی ہونا چاہئے، کہ جس سطح سے ہم گر گئے ہیں، اس کو دوبارہ حاصل کرنے یعنی اپنے افعال کو اپنے نصب العین کے مطابق بنانے کی کوشش کریں گے۔ اس کے لئے اکثر کسی نہ کسی ایسے تجدد و بیداری کی ضرورت پڑتی ہے، جس کا ہم نے اوپر تبدیل مذہب کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔ ابھی اوپر زیور کا جو حوالہ گذرا ہے، اس میں اس عملِ تجدد کی مثال بھی موجود ہے کہ ”اے خدا! زوفا سے بھٹک رہا ہوں، تاکہ میں پاک ہو جاؤں۔ میرے اندر ایک پاک دل پیدا کر دے۔“ اس مجازی تعبیر سے مراد وہی بلند تر عالم کا احساس و تَعَوُّد ہے، جو ہماری قلبِ ماہیت کو ریتا ہے۔ جب یہ قلبِ ماہیت ہو گئی، تو

لے بعض معنی میں نے لفظ ندامت کے استعمال کو حدِ اُن صورتوں کے لئے مخصوص کر دیا ہے جن میں کہ یہ توبہ کی حد تک نہیں پہنچتی۔ بعض اوقات آدمی کو اپنی کمزوری کا اس قدر قوی و شدید احساس ہوتا ہے کہ اس کو دوبارہ راہِ راست کا حصول قطعاً ناممکن معلوم ہوتا ہے، اور اس کا دل ایک سرمایہ دہی میں ڈوب جاتا ہے۔ لیکن ندامت کے لفظ کو صرف انہی صورتوں کے لئے محدود کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں نظر آتی۔ بلکہ صحیح معنی میں غلط ضمیر کی ہر صورت اس کے مفہوم میں داخل ہے۔

پھر ادنیٰ عالم یا بہت درجہ کا فعل صادر ہونا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے، بلکہ بعض پرچوش غریبی لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے، کہ اس تزکیہ کے بعد گناہ کا ارتکاب قطعاً ناممکن ہے لیکن یہ مبالغہ ہے۔ جو کچھ واقعاً ممکن ہے، وہ یہ ہے کہ ہم اپنے ارادوں کو قطعی طور پر بلند ترین نقطہ نظر سے وابستہ کر دیں، اور اپنے افعال کو بتدریج اس نقطہ نظر کے مطابق بنانے کی عادت ڈالیں۔ اس طریقہ سے ہم ارادہ کو تقریباً بحال پاکیزگی کا پہنچا سکتے ہیں۔

۱۔ عفو

سزا کا مدعا یہ بیان کیا گیا ہے، کہ جرم کا بد عمل مجرم ہی پر ہونا چاہئے تاکہ قانون کا اقتدار بھی قائم رہے، اور خود مجرم کو توبہ اور اصلاح کی توفیق ہو۔ لیکن یہ اصلاح سزا کے بغیر بھی ممکن ہے۔ مثلاً تعلیم سے۔ موجودہ دور کا انسان دوست احساس بھی چاہتا ہے، کہ جہاں تک ممکن ہو، مجرموں، خصوصاً نوجوان مجرموں کی اصلاح کے لئے سزا کے بجائے تعلیم ہی کے طریقہ کو اختیار کرنا چاہئے۔ اور جہاں اس طریقہ سے اصلاح ممکن ہو، جرم کو معاف کر دینا چاہئے۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں، کہ اوپر سزا کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے، وہ غلط ٹھہرتا ہے۔ اس کی صحت اسنی جگہ پر علیٰ حالہ باقی رہے۔

۱۱۔ فسادِ جماعت

یہاں تک ہم نے صرف انفرادی زندگی کے اخلاقی قیج پر نظر کی ہے لیکن افراد کی طرح جماعت بھی اخلاقی حسن یا قیج سے متصف ہوتی ہے۔ یعنی اسکے رسوم و شعاریات تو اس نوعیت کے ہوتے ہیں، کہ ان سے شہریوں کو اعلیٰ سطح کی زندگی اختیار کرنے میں بہت افزائی ہوتی ہے، یا وہ ایسے ہوتے ہیں، جن سے اس میں رکاوٹ پیش آتی ہے، بلکہ بعض صورتوں میں تو نیکی کرنا قریب قریب ناممکن ہو جاتا ہے۔

مثلاً دیکھو یوحنا کا پہلا خط باب ۳۔ آیت ۹: ”ہر کوئی جو خدا سے پیدا ہوا ہے، گناہ نہیں کرتا کیونکہ اس کا جہنم اس میں رہتا ہے، اور وہ گناہ نہیں کر سکتا، کیونکہ خدا سے پیدا ہوا ہے۔“

۱۲۔ سزا اور عفو میں جو تعلق ہے، اس کے لئے کیرڈ کی کتاب ”بیگل“ میں بعض نہایت ہی مفید باتیں ملینگی۔ دیکھو ۲۸-۳۰

۱۳۔ پروفیسر سیورٹ نے ان شعاعوں میں مثلاً فحش خانوں، قمار خانوں، دہشت خانوں، دھوکا خانوں (مثلاً ہندوستان کی یونیورسٹیاں) میں، کوشاں کیا ہے۔



تعدن کے صحیح معنی یہ ہیں کہ اجتماعی نظام و حالات ایسے ہوں کہ نیکی کو ممکن سے ممکن حد تک آسان اور بدی کو ممکن سے ممکن حد تک مشکل بنادیں۔ لیکن جو تعدن فی الواقع موجود ہے، وہ فضائل و فضائل دونوں کا مجموعہ ہے اور دونوں کی یکساں صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کی تعمیر میں بدی کے استیصال کا کوئی خاص لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ بلکہ برک کی زبان میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ بدی کی چونکہ پوری قوت نہیں باقی رہی ہے۔ لہذا اس کا آدمی شرمی قنا ہو گیا ہے۔ "موجودہ تعدن کی غلہ ت نیکی کی نہیں بلکہ صرف عزت کی ترقی ہے۔ اور بہادرانہ نیکی کے لئے تو بجائے سہولت کے مختلف طرح کی دشواریاں پیدا ہو گئی ہیں۔ دولتمندوں کو عیش پرستی کی ترغیب ہوتی ہے۔ ضروریات زندگی کا روز بروز اضافہ ہے، جن کے پورا کرنے کے لئے لوگ ذلیل و نامراد وسائل تک سے کام لیتے ہیں۔ دوسری طرف غریبوں کا یہ حال ہے کہ ان کے افلاس سے نامزد فائدہ اٹھایا جاتا ہے، یعنی وہ دوسروں کے منافع کا محض آلہ بن کر رہ گئے ہیں خود اپنی ذات کی اصلاح و ترقی پر توجہ کی ان کو محنت نہیں نصیب ہوتی جب کوئی قوم اس نوبت کو پہنچ گئی ہو، تو اکثر اس کا سقوط و انحطاط شروع ہو جاتا ہے۔ جو ایک قدرتی نتیجہ ہے۔ الا انکہ کوئی ایسا مصلح پیدا ہو جائے، جو اس قوم کو چوکا دے، جیسے کہ ہمارے عہد میں کارلائل اور رسکین گذرے ہیں۔ کبھی کبھی قوم کی اس انحطاط پذیری کو انقلاب بھی بکالیتا ہے۔ لیکن انقلاب خود علی العموم اس سے کم اخلاقی شرابی پنہ ساجھ نہیں لاتا تب تک کسی جماعت کی فاسد حالت میں پایا جاتا ہے۔ کبھی کبھی کوئی قوم راست رہی ہے اس قدر دور ہو جاتی ہے، کہ دوسری قومیں، اسکی مزاک کے لئے اپنی مداخلت کو جائز سمجھنے لگتی ہیں۔ ایسی ہی صورتوں میں اقدانی جنگ حتی بجانب معلوم ہوتی ہے۔ لیکن دراصل یہ حق بہت ہی شاذ حالات میں کسی قوم کو حاصل ہوتا ہے۔ کہ وہ دوسری قوم کے معاملات کا اپنے کو زبردستی حکم دج، بنائے۔ قدیم زمانہ میں یہودی شاید اپنے کو اس قسم کا حکم سمجھتے تھے، موجودہ زمانہ میں کوئی ایک قوم نہیں، بلکہ متعدد قومیں ملکر البتہ یہ کر سکتی ہیں، کہ وہ کسی خاص جماعت کی فاسد حالت کے لئے اپنے فیصلہ کو

صائب سنجیدہ

# ایمان

## اخلاقی ترقی

۱۔ ارتقاء اجتماعی۔ اگرچہ گذشتہ باب میں ہم نے جا بجا، اس امر کا ذکر کیا ہے، کہ حیات اخلاق ایک ارتقائی عمل ہے، تاہم جو بحث ہم نے کی ہے وہ بڑی حد تک ایسی تھی کہ گویا اخلاقی زندگی ایک قائم و ساکن شے ہے۔ لیکن اوپر کے دو بابوں میں مصلحین اخلاق کی نسبت جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ اخلاقی ترقی کی زیادہ صاف واضح بحث کا مقتضی ہے۔ گو اس امر میں کہ دنیا ترقی کر رہی ہے، ہمارا کبھی کبھی کتنا ہی شک کرنے کا جی کیوں نہ چاہتا ہو، تاہم اس کی صداقت اب کسی نہ کسی صورت میں عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے۔ دنیا کی ترقی کا یہ خیال بحیثیت مجموعی تمام دور حاضر ہی کی پیداوار اور عہد فطرت کے انسانی خیالات سے کسی قدر مختلف ہے۔ یہ دلفریب مایوسی صرف ہریشس ہی کے ساتھ مخصوص نہیں تھی کہ موجودہ نسل اپنے بہادر اسلاف کی تسلسل پذیر

۲۔ اس باب کو ظاہر ہے کہ طب اخلاق کے صرف اخلاقیاتی پہلو سے تعلق تھا۔ باقی اس کے متعلق دوسرے مباحث کے لئے دیکھو "Conduct and its disorders"

۳۔ "اکبر دارا و اس کا اختلال" نیز سٹرڈیو۔ ڈی مارٹین کی "Juvenile Offenders"

۴۔ "نوجوان مجرم" اور "Crime and its causes" (جرم اور اس کے اسباب) نیز کونری

کی "Criminal sociology" ("اجتماعیات مجرم") مائیکلز body

and Mind "جسم و نفس"۔ ان کے علاوہ نفسیات فاسدہ اور علم الجوام و غیو کی

دوسری کتابوں میں بھی یہ مباحث ملیں گے۔ گناہ اور سزا کی بحث کے لئے دیکھو ڈاکٹر میک ٹگارٹ کی

"کونیات ہیگل" باب ۶۵۵۔



اُدگار ہے۔ بلکہ گذشتہ عمائد میں کا خیال، جبکہ انسان موجودہ زمانہ کی عیش پرستیوں اور حاققوں سے پاک تھا، ایک ایسا تخیل ہے، جو آدمی کی غیر کافع فطرت کے لئے اپنے اند مقدرتی کشف و کھش رکھتا ہے۔ اور واقعات کے لحاظ سے یہ تخیل بالکل بے بنیاد بھی نہیں ہے۔ اگر اسے حالات اپنے ساتھ لئے قرآن فی لاسے میں تو ساتھ ہی شر کے لئے نئے مواقع بھی پیدا کر دیتے ہیں۔ مثلاً آج کل کے تاجرانہ اخلاق کا موازنہ اگر پرانے زمانہ کے اخلاق سے کرو، تو یہ فیصلہ کرنے میں سخت زحمت پیش آئے گی، کہ ہم درحقیقت ترقی کر رہے ہیں یا متمزل۔ اگر ایک طرف بعض حیثیات سے ہمارے افعال زیادہ قابل اعتبار اور زیادہ معقول و وسیع اصول پر مبنی معلوم ہوتے ہیں، تو دوسری طرف بعض حیثیات سے یہ بھی نظر آتا ہے، کہ ہم اگلے لوگوں کے نسبت زیادہ خود غرض و بددیانت ہو گئے ہیں۔ ہم کو اگر اپنی ترقی کا کچھ یقین ہوتا ہے، تو صرف اُس صورت میں جبکہ افراد کے افعال سے قطع نظر کر کے ہم اخلاق کے اعلیٰ اصول اور منصب العینوں پر نظر کرتے ہیں، جو ہمارے زمانہ میں پیدا ہوئے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی جب ہم یہ خیال کرتے ہیں، کہ ان اصول کا قیام بے اس کے بہ شکل ہی ممکن تھا، کہ لگے مطابق عمل کرنے والے کچھ افراد موجود ہوں، قوم کو باور کرنا پڑتا ہے، کہ انفرادی زندگی میں بھی بحیثیت مجموعی کچھ نہ کچھ ترقی ضرور ہوئی ہے۔ رہا یہ خیال کہ موجودہ نظام حیات میں ان نظام کے جو گہرے خطرات پائے جاتے ہیں، وہ پہلے نہیں تھے، دراصل ہمارے اذعان ترقی کو ضعیف کرنے کے بجائے اور قوی کرتا ہے، بقول رسکن کے کہ گھاس ہر سال ہری ہو جاتی ہے، آفت اگر آتی ہے تو گیہوں پر کیونکہ اُسکی فطرت اعلیٰ ہے۔ اسی طرح انسان کے لئے اس کے علو فطرت کی بدولت جس مہبوط کا خطرہ رہتا ہے حیوانات اس سے محفوظ ہیں۔ لیکن اس سے نہیں آتا کہ ہم حیوانات کی حالت پر رشک کرنے لگیں۔ کارلائل نے سچ کیا ہے، کہ انسان کی اضافی ثقافت، اسکی حقیقی سعادت و بزرگی کا نتیجہ ہے، یا جیسا کہ امرسن نے لکھا ہے، کہ ”ہماری کمزوری و کوتاہی کا اثبات حاصل جاری روح کی برتری کا ایک لطیف کنایہ ہے“ حیوانات اعلیٰ گناہوں کی قابلیت ہی

نہیں رکھتے۔" اپنے پڑوسی کی ہر دل عزیزی، جاہ و منصب وغیرہ جن چیزوں پر میں حسد کرتا ہوں جو ایک اعلیٰ قسم کا گناہ ہے۔ م، وہ ایک ایسے فاعل کے لئے جو نہ خود شاعر الذات ہے، نہ شاعر الذات فاعلوں سے تعلق رکھتا ہے، اسی طرح تاپید میں، جسطرح رنگ اند ہے کے لئے، یہی حال تمدنی ترقی کا بھی ہے۔ علم اپنے اندر خیر و شر دونوں کی قوت رکھتا ہے۔ ہماری دوزخ کی گہرائی ہماری جنت کی اونچائی کا پتہ دیتی ہے۔ اور اگر اعلیٰ تمدن کے اندر رہ کر سچو اپنے منزل و انحطاط کا خاص طور پر احساس ہو، تو ملحق کے شیطان کی طرح یہ سمجھتا چاہئے کہ اس قدر ہلک بلندی کا گرنا کچھ محل تعجب نہیں۔ لہذا اس امر میں شبہ کرنے کی کوئی مقبول وجہ نہیں، کہ حالات زندگی کی عام ترقی کے ساتھ ساتھ اخلاقی زندگی میں بھی کچھ ترقی ضرور ہوتی رہے۔ بطور ذیل میں ہم ایسی اخلاقی ترقی پر ذرا غور کرنا چاہتے ہیں۔

لے دیکھو گرین کی "مقدمہ اخلاقیات" طے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جن برائیوں کا گرین نے حوالہ دیا ہے، وہ تقریباً سب کی سب ایک ابتدائی صورت میں انسان سے نیچے کے حیوانات میں بھی پائی جاتی ہیں۔ انسان کی اصلی خصوصیت یہ نہیں ہے کہ وہ شر یا برائی کے لئے اصناف اپنے اللہ رکھتا ہے، بلکہ یہ کہ ان کے شر میں کما صاف و واضح شور مچاتا ہے، اور اسی لئے اگر وہ ان میں مبتلا ہوتا ہے تو تنزل محسوس کرتا ہے۔ تاہم اس میں بھی شک نہیں کہ تمدن کی بدولت شر کے زیادہ دقیق و پیچیدہ اصناف بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔

Heroes and Hero-

worship " ایک حد تک کارلائل کو بھی ایسا اعتراف ہے۔ دیکھو اسکی " (

کیا بات ہے، گو میں اس کا کچھ زیادہ قائل و طرفدار نہیں ہوں۔ تاہم اتنا کہہ سکتا ہوں کہ نقص اتنے کافی

حد تک یقینی معلوم ہوتا ہے۔ کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہو سکتا، کہ اس کے موجودہ خیالات و اعتقادات بعینہ وہی ہوں، جو اس کے آباؤ اجداد کے تھے۔ اس کا نقطہ نظر جدید معلومات و انکشافات سے یقیناً کچھ نہ کچھ وسیع تر ہو جاتا ہے۔ یہ تو ہر شخص کی انفرادی تاریخ ہے۔ باقی لوح انسان کی تاریخ میں، اسی حقیقت کا ظہور بڑے بڑے تاریخی انقلابات اور نئے ادوار کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہی حال عمومی عقائد کے ان تمام نظامات کا بھی ہے، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔



## ۲۔ عالم اخلاق۔

یہ ہم کو پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے، کہ انسان کی اخلاقی زندگی جس شعبے کے اندر گذرتی ہے، اُس کو اجتماعی یا اخلاقی عالم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اس عالم کی تعمیر تین مختلف عناصر سے ہوتی ہے۔ ایک تو اُس جماعت کا نصب العین، جس میں کہ آدمی رہتا ہے۔ یہ نصب العین ضابطہ احکام، سلسلہ ہدایات، یا کسی ایسی زندگی کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے، جو ہماری تقلید کیلئے اسوہ یا مثال کا کام دیتی ہے، دوسرا عنصر عالم اخلاق کا، وہ اجتماعی شعائر ہیں، جن کا اوپر باب دوم میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور تیسرا عنصر وہ افعال عادیہ ہیں، جن کو ہم ایک گونہ نیم شعری طور پر نقل اختیار کرتے ہیں، اور جو کسی واضح ہدایت یا کسی اسوہ حسنہ کی دانستہ تقلید پر مبنی نہیں ہوتے۔ عالم اجتماعی کے یہ عناصر ثلاثہ تقریباً ہر عہد اور ہر ملک میں کم یا زیادہ ترقی یافتہ صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ لیکن باہم ان میں اکثر کافی اختلاف و تباہی پایا جاتا ہے۔ یعنی کسی قوم کا نصب العین ہمیشہ اُس کے شعائر یا عوائد کے مماثل نہیں ہوتا، اور بعض اوقات تو خود عوائد و شعائر میں بھی پوری مطابقت نہیں ہوتی مثلاً جن لوگوں کا مذہب صلح و آشتی کے نصب العین پر مبنی ہے اُن سے قتل و خوں ریزی کا ظہور ہو سکتا ہے جیسا کہ عیسائیوں سے ہوتا ہے۔ م، اسی طرح کسی جماعت میں وحدت ازواجی کا شعار ہونا پاکبازی کے لئے دائمی ضمانت نہیں ہے۔ قوموں کی اخلاقی ترقی بڑی حد تک انہی عناصر ثلاثہ کی باہمی تطبیق و توفیق کی کوشش پر مشتمل ہوتی ہے۔ گو کسی حد تک خود نصب العین کے ارتقاء اور شعائر و عوائد کی اصلاح پر بھی کوشش کی جاتی ہے۔

۳۔ ہمارے عالم کا باطنی تناقص۔

ان مختلف عناصر میں باہمی تطبیق کی خود ضرورت ہی اکثر نہ نصب العین یا شعائر کی ضرورت پیدا کر دیتی ہے۔ مثلاً جو شعائر ایسے ہیں، کہ انسانی عوائد کو اُن کے مطابق نہیں بنایا جاسکتا، وہ نامناسب و غیر تشریف بخش محسوس ہوتے ہیں، اور لازماً اُن کو مستطانا پڑتا ہے۔ چنانچہ قرون وسطیٰ کے پادریوں میں تجرد و عزوبت کا جو شعار قائم ہو گیا تھا، وہ بہت کچھ اسی نوعیت کا تھا۔ اسی طرح اگر ہمارے شعائر و عوائد ہمارے نصب العین کے متناقض پڑتے ہوں، تو اُس سے ہم کو اپنے نصب العین کی تنگی کا احساس

ہو سکتا ہے، سچیت کے ابتدائی نصب العین نے یونانیوں کے میل جول سے اسی طرح وسعت حاصل کی ہے۔ دوسری طرف یہ ہو سکتا ہے، کہ ہمارے عوائد میں تبدیلی ایسی اصلاح ہو جائے، کہ جن شعائر میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں، ان سے وہ تطابق پیدا کر لیں۔ علیٰ ہذا ہمارے شعائر تبدیلی ہمارے نصب العین کے مطابق بنھا سکتے ہیں۔ اور زیادہ تر شاید ایسا ہی ہوتا ہے۔ کبھی کبھی قوموں کی زندگی میں ایسے بحران کا وقت آتا ہے، جس میں یہ سوال اٹھتا ہے، کہ آیا شعائر میں انقلاب پیدا کرنا چاہیے یا لوگوں کے عوائد کی اصلاح مناسب ہوگی؟ مثلاً ہماری صنعت و حرفت کا موجودہ نظام اسی قسم کے بحران سے دوچار نظر آ رہا ہے۔

۴۔ بے کمالی کا احساس۔

عالم اخلاق کے ان تناقضات سے قطع نظر کہ کے جو قدرتی طور پر ہم کو آگے بڑھنے کے لئے مجبور کرتے ہیں، خود ہمارے عوائد و شعائر اور نصب العینوں کے نقص و بے کمالی کا شعور

بھی ان کی ترقی کا موجب ہوتا ہے۔ اس بے کمالی کا احساس پہلے پہل اکثر کوئی نہ کوئی مصلح کراتا ہے۔ جو یہ بتلاتا ہے، کہ ہمارا موجودہ نظام منطقی استواری سے خالی ہے۔ مثلاً ایک موقع پر ہم ایک طریق عمل اختیار کرتے ہیں، اور وہ سرے سے موقع پر دو سرا، دہاں حالیکہ اس اختلاف عمل کی کوئی کافی وجہ نہیں موجود ہوتی۔ اسی طرح بچوں کے ساتھ ساوک میں وہ یہ ناہمواری دکھلا سکتا ہے، کہ کبھی تو لوگ حد سے زیادہ اُن کو لاپتہ پار میں خراب کرتے ہیں، اور کبھی انتہائی شقاوت و بے رحمی سے کام لیتے ہیں۔ وہ یہ نمایاں کر سکتا ہے، کہ مختلف ممالک کے تعلقات میں جو اخلاق برتا جاتا ہے، وہ انفرادی تعلقات کے اخلاق سے جداگانا ہوتا ہے اور پھر سوال کر سکتا ہے، کہ کیا اس مخالف کے لئے کوئی کافی وجہ موجود ہے۔ علیٰ ہذا حیوانات کو جو طرح کی اذیت دی جاتی ہے، مثلاً یہ کہ اُن کو تشہیری تجربات کے لئے زندہ چیرا جاتا ہے، مختلف طریقوں سے اُن کا شکار کیا جاتا ہے، یا روزمرہ کے معمولی استعمال میں اُن کو جو تکلیفیں پہنچائی جاتی ہیں، اُن کے متعلق ایک مصلح اخلاق پوچھ سکتا ہے، کہ جب احساس اذیت کے لحاظ سے انسان و حیوان میں کوئی فرق نہیں نظر آتا تو پھر کیا وجہ ہے، کہ حیوانات کے حق میں ایسی بے رحمیاں روا رکھی جاتی ہیں، جو انسان کے ساتھ



قطعاً ناجائز ہیں۔ ان عوائد کی طرح وہ شعائر اجتماعیہ کی طرف بھی توجہ کر کے نظام حکومت، حیات منہلی، اور صنعت و حرفت وغیرہ کے طریقوں میں جو اہل بے جوڑ باتیں پائی جاتی ہیں، ان کا بخیہ اُدھیر کر سکتا ہے، کہ یہ شعائر جن اصول پر مبنی ہیں، خود ان اصول پر پورا عمل درآمد نہیں ہے۔ مثلاً وہ دریافت کر سکتا ہے، کہ فلاں حقوق و مناصب، جن کا دروازہ مردوں کے لئے تمام دنیا میں کھلا ہوا ہے، عورتوں کو ان سے کس اصول کی بنا پر محروم رکھا جاتا ہے۔ سب سے آخر یہ کہ عوائد و شعائر سے بھی آگے بڑھ کر ایک مصلح اخلاق اپنے حریہ تنقید سے خود نصب العین پر عمل کر سکتا ہے وہ پوچھ سکتا ہے، کہ اعلیٰ ترین زندگی کے نصب العین کے متعلق ہم جو خیالات رکھتے ہیں، کیا ان میں کامل توافق و ہموا رہی پائی جاتی ہے۔ کیا جن اصول سے ہم ایک موقع پر کام لیتے ہیں، انہی کو دوسرے موقع پر نظر انداز نہیں کر جاتے؟ اگر ہم پوچھیں اور کون جیسی حقیر چیزوں کا عشر وصول کرنے کو ایک اہم شے سمجھتے ہیں، تو کب اس سے وسیع تر قانونی معاملات اس کے برابر بھی توجہ کے مستحق نہیں؟ اگر میدان جنگ میں بہادری اور کھانے پینے میں عفت و اعتدال مستحسن ہے، تو کیا مصائب میں صبر و ثبات اور احتمال قوت میں ضبط و کھل ضروری نہیں ہے؟ ایسے ہی سوالات، فرائض اور فضائل کے متعلق ہم کو اپنے خیالات کی توسیع و اصلاح پر آمادہ کرتے ہیں۔ ترقی اخلاق کا یہ پہلو دینی اصلاح نصب العین - م، اس قدر اہم ہے، کہ اس کی کسی قدر مزید تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔

۵۔ روحانی زندگی کی گہرائی۔  
 اخلاقی ترقی سب سے زیادہ نمایاں اور اُجاگر ہو کر اس وقت نظر آتی ہے، جبکہ لوگ فرائض و فضائل کے متعلق زیادہ عمیق اور گہرے خیالات تک پہنچتے ہیں۔ گہرے مقلد ملے  
 ۶۔ اخلاقیات کے جس حصہ میں فضیلت کے متعلق یونانیوں کے خیالات کا

۱۔ یہ آمادگی بذریعہ ترغیب ہوتی ہے۔ مسٹر الگزنڈر کا خیال "اخلاق میں انتخاب طبعی" اسی موقع کے لئے ہے۔  
 ۲۔ دیکھو اوپر کتاب دوم، باب ۵، فصل ۵۔  
 ۳۔ کتاب سوم، باب ۵۔

موجودہ خیالات سے مقابلہ کیا ہے، اور جو اس بلند پایہ کتاب کا غالباً سب سے زیادہ مفید و مجتہدانہ حصہ ہے، اس میں اخلاقی ترقی کے اس پہلو کی اس نے نہایت ہی ماہرانہ توضیح کی ہے۔ یونانیوں کے ہاں کے انفرادی فضائل میں شجاعت و عفت کی وہ اہم ترین فضیلتوں کو لے کر اس نے دکھلایا ہے، کہ موجودہ زمانہ میں ان کے مصداق اور اصول دونوں نے کتنی وسعت اور گہرائی حاصل کر لی ہے۔ مثلاً عفت کے بارے میں اس نے لکھا ہے، کہ یونانیوں کے ہاں یہ فضیلت محض کھانے، پینے اور مباشرت کے سوالات تک محدود تھی۔ بخلاف اس کے آجکل اس میں ضبط نفس کی اور بھی بہت سی صورتیں داخل ہیں علاوہ بریں گریں نے نفس پرستی کی ان جنئی صورتوں تک کے متعلق، جنکو یونانی ردائیل میں شمار کرتے تھے، لکھا ہے کہ انہوں نے نفس کشی کی بنیاد جن اصول پر رکھی تھی، وہ اتنے گہرے نہیں تھے، جتنے کہ ہمارے موجودہ اصول میں۔

وہ کتاب ہے ”کہ اخلاقی وفاداری کی جتنی صورتیں آج کل ہمارے سامنے ہیں، اور جنکی خلاف ورزی شرمناک خیال کیجاتی ہے، وہ تنوع کے لحاظ سے، ان سے کہیں زیادہ ہیں، جو یونانیوں کے ہمیشہ نظر تھیں، اور ہماری نفس کشی کا دائرہ ان کے دائرہ سے بہت زیادہ وسیع ہے۔ اب صرف حکومت ہی ایک ایسی چیز نہیں ہے، جس کا دباؤ ہمارے حیوانی میلانات کو منسوب رکھتا ہے، بلکہ تعلقات اجتماعی کی اور بھی ایسی گونا گوں صورتیں پیدا ہو گئی ہیں، جو ان میلانات کی روک تھام کرتی رہتی ہیں، اور جن کا یونانیوں کے ہاں پتہ تک نہ تھا۔ جس عیش پرستی میں آدمی کو پہلے کوئی مزاحمت نہیں محسوس ہوتی تھی، اب وہ بیوی، بچوں، عورتوں، مردوں، ہم مذہبوں، یا ساتھیوں وغیرہ کے حقوق کی بنا پر اس سے باز رہتا ہے۔..... رفقاء عام کے خیالات نے ذاتی لذت طلبی کے خلاف جن مطالبات کا احساس ہمارے ضمیر میں پیدا کر دیا ہے، وہ گزشتہ زمانہ کے مطالبات سے کہیں زیادہ عمیق و وسیع ہیں اور اس لئے لازماً اب زیادہ نفس کشی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، بلکہ گرتن کا تو یہاں تک

۱۔ موازنہ کے لئے دیکھو میسر و بڈ کی ”عناصر اخلاقیات“ ص ۲۲۵-۸

۲۔ عناصر اخلاقیات صفحہ ۲۸۴-



و عمومی ہے، کہ جن چیزوں میں یونانی نفس کشی کو تسلیم کرتے تھے، اُن میں بھی ان کا اخلاقی شعور ہمارے اخلاقی شعور سے ناقص تھا۔ خصوصاً جنسی ہوس رانی کے باب میں۔ لہذا ہمارے اخلاقی شعور میں جو تغیر واقع ہوا ہے، وہ صرف یہ نہیں ہے، کہ بعض فضائل کا دائرہ عمل وسیع ہو گیا ہے، بلکہ جن اصول پر فضیلت کی بنیاد ہے، اُن کا تکمیل بھی زیادہ گہرا ہو گیا ہے۔ "یونانیوں نے فضیلت کا جن اصول سے اخذ و استنباط کیا تھا، وہ وہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہر ایسی عیش پرستی سے احتراز لازم ہے، جو انسان کو امن یا جنگ کے زمانہ میں اپنے فرائض کی ادائی کے ناقابل بنادے۔ دوسرے یہ کہ حیوانی حرص و ہوا کے لئے ایسی روک پیدا کر دی جائے کہ آدمی دوسروں کے حقوق ملکیت وغیرہ میں دست اندازی نہ کر سکے۔ ایک اور خیال یونانی فلاسفہ میں یہ تھا، کہ "وہ لذت جس کا تعلق عفت سے ہے، انسان کے شایاں نہیں، کیونکہ دیگر حیوانات بھی اس کا احساس رکھتے ہیں۔" سوسائٹی ابھی اس درجہ کو نہیں پہنچی تھی، جو اس اصول کو اپنی پوری وسعت کے ساتھ سمجھ سکتی کہ ہر فرد بشر جائے خود غایت و مقصود ہے، اسکے ساتھ محض آلات و وسائل کا سلسلہ نہ کرنا چاہئے۔ حالانکہ صرف یہی وہ اصول ہے، جو عصمت شہادسی کیلئے معقول بنیاد بن سکتا ہے۔ یہ ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں کہ موجودہ دنیا بے مسیحیت اس اصول کی پیروی سے بہت دور ہے، تاہم نفس اصول کا جس حد تک احساس ہمارے ضمیر کو ہے، پرانے لوگوں کو نہ تھا۔ فی زمانہ ہر شخص کو قانوناً جو شخص حقوق حاصل ہیں، اس کی بنا پر ناممکن ہے، کہ کسی آدمی کی چشم بصیرت ان حقوق کے دیکھنے کے لئے کھلی ہوئی ہو، اور پھر بھی وہ کسی عورت کو اپنی شہوت رانیوں کا غلام و آلہ بنانے میں، اس کی آبروریزی کے جرم سے بے حس ہو۔ اس میں شک نہیں، کہ اس جرم کا ارتکاب اب بھی عام ہو رہا ہے، لیکن یہ ارتکاب ضمیر کی ملامت سے خالی نہیں ہوتا، بخلاف اس کے، رشتہ کے زمانہ کا ایک یونانی، جو چاروں طرف میگزوں غلام عورتیں دیکھتا تھا وہ ضمیر کی اس ملامت تک کو نہیں محسوس کر سکتا تھا، نہ اس کے تصور

میں یہ آسکتا تھا (جیسا کہ فلاسفہ کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے) کہ سوسائٹی کا کوئی ایسا نصب العین ممکن ہے جس میں عورتوں کو اس طرح غلام نہ بنایا جائے۔ کیونکہ یہ تصور واحساس، تو نظام جماعت کی صرف اس تبدیلی ہی سے پیدا ہو سکتا تھا، کہ ہر انسان من حیث الانسان عورت و مرد کی تفریق کے بغیر شخصی حقوق رکھتا ہے۔ غرض یہ کہ نہ صرف عفت کا دائرہ وسیع ہو گیا ہے، بلکہ جس اصول یا تخیل پر اس فضیلت کی بنیاد ہے وہ بھی زیادہ گہرا ہو گیا ہے۔ یہی حال دوسرے فضائل کا بھی ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ پہلے اصول فضائل میں وسعت و تعمیم پیدا ہوتی ہے، کسی خاص صورت کے ساتھ اختصاص نہیں رہتا۔ پھر اسی کے ساتھ ساتھ باطنی یا روحانی حیات اخلاق کا شعور بھی عمیق تر ہوتا جاتا ہے۔ لیکن جب تک فضائل میں اختصاص باقی رہتا ہے (مثلاً شجاعت کا اختصاص جنگی کارناموں کے ساتھ) اس وقت تک انکی حقیقت محض خارجی افعال سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی۔ بخلاف اس کے، جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فضیلت نام ہے، کسی خاص اصول کے استعمال کا، بلا لحاظ اس کے، کہ وہ کہاں اور کس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے، تو ساتھ ہی ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ فضائل کی اصل حقیقت کا تعلق خارجی افعال سے زیادہ افراد کے باطنی رویہ سے ہے۔ یہ سچ ہے، کہ فضائل کے اس باطنی پہلو سے یونانی بالکل جاہل نہ تھے۔ اور ان کے اکابر فلاسفہ اس حقیقت سے آگاہ تھے، کہ فضائل اس وقت تک فضائل ہرگز نہیں، جب تک کہ ارادہ اور دل کی پاکیزگی پر مبنی ہوں، اور جب تک کسی جیل یا شریف غرض و غایت کی خاطر نہ انجام دئے گئے ہوں۔ لیکن اب چونکہ اصول فضائل کی وسعت و عالمگیری کا شعور زیادہ آ جا کر ہو گیا ہے، اس لئے باطنی پہلو کا احساس بھی زیادہ گہرا ہو گیا ہے۔

۴۔ نئے واجبات | اوپر کی فصل میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اصول فضائل کی گہرائی

۱۔ عناصر اخلاقیات، ص ۲۸۰۔

۲۔ گین نے شعور اخلاق کے متعلق یونانی اور مسیحی احساس کو متحد قرار دینے میں میرے نزدیک ذرا مبالغہ سے کام لیا ہے دیکھو "عناصر اخلاقیات" ص ۲۸۰۔ ۳۔ مثلاً وغیرہ، لیکن ان کے تحت جو سبب مذکور وینا زیادہ خطرناک ہے۔



اور مفہوم فضائل کی توسیع میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ فضائل کے معنی میں اس طریقہ سے جو وسعت و تعمیم پیدا ہوتی ہے، وہ نسبت نہایت صاف و سادہ نوعیت کی ہے۔ یعنی ہم یہ ماننے لگتے ہیں، کہ جو اصول یونانیوں پر صادق آتا ہے، وہی ہیریوں پر بھی صادق آتا ہے، جو یہودیوں پر صادق آتا ہے، وہی بت پرستوں پر بھی صادق آتا ہے، جو مردوں پر صادق آتا ہے، وہی عورتوں پر بھی صادق آتا ہے۔ لیکن وسعت کی اس نوعیت کے علاوہ ایک اور نوعیت بھی پائی جاتی ہے، جو اس سے فدا پیچیدہ ہوتی ہے، اور جس میں پرانے واجبات کی محض توسیع کے بجائے، ذہن کو نئے واجبات کا شعور ہوتا ہے۔ مثلاً جب انسان کی فطرت و غایت کا یہی تخیل وجود میں آیا تو اس کے ساتھ تبلیغ یا امر بالمعروف کے ایک نئے فرض کا اضافہ ہوا جس کا پہلے کبھی کوئی احساس نہ تھا۔ نوع انسان کی اخلاقی اصلاح کے ساتھ جو ہم اور نامحدود نتائج وابستہ تھے، ان کے شعور کے بعد دین مسیح کے قبول کرنے والوں کو اپنا یہ ایک قطعی فرض نظر آنے لگا کہ ”انجیل کی تعلیم کو ہر مخلوق تک پہنچا دیں“ پھر جب یہ معلوم ہوا ہے، کہ اخلاق کی ترقی ایک تدریجی شے ہے، تو غلط و تبلیغ کے فرض نے یہ صورت اختیار کی کہ ذہنی و اخلاقی تعلیم کو اس قدر عام کیا جائے کہ تمام دنیا اس سے متمتع ہو سکے۔ اصلاح حال میں جب ہم کو انسان اور حیوان کے باہمی تعلق کا علم ہوا، تو حیوانات کے ساتھ سلوک کے بارے میں ہمارے خیال نے ایک نئی کرٹ بدلی۔ اس جدید تغیر خیال کی نسبت یہ کہنا زیادتی ہے، کہ حقوق و فرائض کا جو اصول ہم انسان پر جاری کرنے لگے، اسی کو حیوانات تک وسیع کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ ادنیٰ درجہ کے حیوانات پر بعینہ انسانی اصول کو چسپاں کرنا، تو لوگوں کے نزدیک ایک بالکل ہی مہمل و بے معنی بات ہو گئی۔ رہے اعلیٰ صنف کے حیوانات تو ان کو بھی، جتنا کہ ہم شارع الذات و ذی عقل نہ تسلیم کر لیں جو انسان کی طرح اخلاقی حیات رکھتے ہیں جس کا دعویٰ حیوانات کا بڑا سے بڑا ہندو و دوست بھی مشکل ہی سے کریگا، اُس وقت تک یہ نہیں تسلیم کیا جاسکتا، کہ وہ صحیح معنی میں حقوق رکھتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ جو کچھ ہم کہہ سکتے ہیں وہ صرف یہ ہے، کہ حیوانات کا شعور چونکہ انسانی شعور کے ساتھ ایک خاص تشابہ رکھتا ہے، اور چونکہ ان میں ایسے احساسات و ادراکات اور ایسی جبلتوں کے آثار

نظر آئے جو بظاہر اخلاقی زندگی کی طرف ترقی کرتے معلوم ہوتے ہیں۔ لہذا ہم کو اپنے اوپر یہ فرض محسوس ہوتا ہے، کہ کم از کم اعلیٰ حیوانات کے ساتھ ایسا سلوک کرنا چاہئے، جو ایک سطح کے نیم انسانی سلوک یعنی اس سلوک کے مماثل ہو جو ہم بچوں کے ساتھ کرتے ہیں۔ کیونکہ بچوں میں بھی وہ اخلاقی شعور جو مستلزم حقوق ہے، اپنے نوکی پوری حد پر نہیں ہوتا۔ لیکن فی زمانہ ہمارے تعلق کی وسعت حیوانات سے بھی آگے بڑھ چکی ہے۔ حتیٰ کہ بے جان چیزوں تک کے ساتھ ہم کو ایک خاص رشتہ کا احساس ہونے لگا ہے، جسکی بنا پر بعضوں کے ذہن میں ایک دھندلا سا خیال یہ پیدا ہو گیا ہے، کہ قدرتی مناظر کو بھی اپنے بقا کا ایک گونہ حق حاصل ہے، اور خواہ مخواہ بے دردی سے اُن کو ہرباد نہ کرنا چاہئے۔

فرائض یا واجبات کی ان توسیعات کی بنا پر اس امر کا انکار نہیں لائے کہ بعض واجبات ایسے بھی ہیں جن کا شعور فنا ہوتا جاتا ہے۔ مثلاً اکثر کہا جاتا ہے، کہ پہلے زمانہ میں خادم و مخدوم کے باہمی واجبات کا شعور آج کل کی بہ نسبت بہت زیادہ توی تھا۔ جو بالکل صحیح ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ اس شعور فرض کی ذرا موٹی دراصل ایک حد تک ہمارے دائرۂ واجبات کی وسعت کا نتیجہ ہے۔ خادم و مخدوم کے ذاتی تعلق کی قوت (جس میں لوگ اکثر حد سے زیادہ مبالغہ بیانی سے کام لیتے ہیں) پہلے زمانہ میں بہت کچھ اسپر مینی تھی، کہ خاص خاص تعلقات کے علاوہ نفس انسانی فرض کا لوگوں میں کوئی احساس نہ تھا۔ خادم کے متعلق خیال تھا، کہ وہ اپنے آقا کا اس لئے ہمیں کم ہے۔ کہ اُس کا نمک کھاتا ہے، اور اُس کی مریاد حفاظت و شفقت سے قائم رکھتا ہے۔ رہا آقا کا فرض تو اُس کا اعتراف جہاں تک میں سمجھتا ہوں مل العموم

۱۔ یہ بتانے کی ضرورت نہیں، کہ یہاں اس مشعل مسئلہ کی مکمل بحث مقصود نہیں مثلاً بچوں کے حقوق حیوانات کے حقوق سے اس بنا پر بہت زیادہ اختصار کرتے ہیں، کہ اول الذکر کا آگے چل کر ذی عقل ہونا لازمی ہے۔ اختلاف بیانی الذکر کے، کہ اُن کے متعلق اسکی کوئی امید نہیں۔

۲۔ دیکھو کل کی تاریخ تمدن، جلد سوم، صفحہ ۱۷۷۔ نیز دیکھو اوپر کتاب ۲، باب ۱، فصل ۴ کا حاشیہ۔ اور کتاب ۳، باب ۲، فصل ۱، حاشیہ۔



نہایت ہی مبہم نوعیت کا تھا۔ بنیاد اس کے اب یہ حال ہے، کہ خاص خاص تعلقات سے قطع نظر کر کے ایک انسان دوسرے انسان کا محض برہنہ کے انسانیت اپنے اوپر ایک حق تسلیم کرتا ہے۔ دائرہ فرض کی اس وسعت نے اس میں کلام نہیں کہ تنگ رشتوں کو ایک گروہ کمزور کر دیا ہے۔ کیونکہ کسی بڑے فرض کے مطالبات کو پورا کرنا ہمیشہ بہ نسبت چھوٹے فرض کے مطالبات کے زیادہ مشکل کام ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ احساس فرض کے دائرہ میں ایک عظیم الشان وسعت نہیں پیدا ہو گئی ہے۔

یہ۔ اخلاقی تغیر اور بعض لوگوں نے ایک سوال یہ اٹھایا ہے، کہ اخلاقی فرض کے متعلق ہمارے خیال میں جو وسعت پیدا ہوئی ہے، وہ درحقیقت شعور اخلاق کی ترقی کا نتیجہ ہے، یا محض ہمارے

ماحول کے تغیر کا۔ مثلاً ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے، کہ دور حاضر میں ابطال غلامی کا اصل سبب طرق صنعت و حرفت کی عام ترقی ہے۔ اور یہ دعویٰ کہ غلاموں کی آزادی کا خیال نفس انسانی حقوق کے لحاظ و احساس پر مبنی ہے، محض موجودہ زمانہ کی یا کاری و فریب کے نمائشی الفاظ ہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ابطال غلامی کا عام خیال (جو آرستو کے ذہن میں بھی نہیں آسکتا تھا)، اور پھر عملاً دستور غلامی کو شادی کی فرضیت کا احساس، دراصل اقتصادی یا معاشی حالات کی ترقی ہی کا نتیجہ تھا۔ نیز اور کئی صورتوں میں ہمارے مسلہ فرض نے وسعت حاصل کی ہے، وہ بھی زیادہ تغیر حالات کی مرہون ہے۔ مثلاً حریت نسوان کی تحریک کو، کہ اسکا مطالبہ بھی صنعت و حرفت کے جدید حالات ہی کا پیدا کردہ ہے۔ لیکن اس سے یہ کسی طرح نہیں ثابت ہوتا کہ نفس اخلاقی ترقی کی واقعیت مشتبہ ہے، بلکہ وہ تو اور زیادہ مزین ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اخلاقی زندگی ظاہر ہے، کہ ہوا میں نہیں بلکہ تمام تر اپنے ماحول ہی سے اندر ترقی کرتی ہے۔ اور اس کا نشو و نما، ہمارے علم، ہماری قوت اور

۱۔ دیکھو میوہ کی "عناصر اخلاقیات" ص ۲۲۹

۲۔ دیکھو آدم اسمتھ کی دولت اقوام

ہمارے عمل کی ترقی ہی کیساتھ وابستہ ہے۔ غرض اخلاقی زندگی نئے حالات کے ساتھ ہمیشہ نئے برگ و بار پیدا کرتی رہتی ہے، اور نئے نئے مسائل زندگی اپنے عمل کی نئی نئی صورتیں برابر پیش کرتے رہتے ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اخلاقی ترقی بذات خود کوئی بے حقیقت شے ہے۔ جو لوگ اس سے کچھ بھی آگاہ ہیں، کہ غلامی کے مٹانے میں کونسی روح کام کر رہی تھی، وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ گوبجائے خود یہ کتنا ہی سچ کیوں نہ ہو، کہ ابطال غلامی کا خیال سب سے پہلے صنعت و حرفت کے حالات ہی نے پیدا کرایا، انہی حالات نے اُس کو قبول عام بننا اور انہی کی بدولت اس خیال کو عمل میں لانا ممکن ہوا، حتیٰ کہ یہ بھی مان لیا جائے، کہ جن لوگوں نے غلامی کو مٹانے کے لئے جدوجہد کی ان کا اصلی محرک محض تجارتی و سیاسی غرض تھی، تاہم اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا، کہ اس تحریک کے اکابر تائیدین کی غرض خالص اخلاقی تھی، ورنہ جو قربانیاں اس کی خاطر اُن کو کرنا پڑی ہیں، ہرگز نہ کر سکتے۔ خارجی تغیرات، اصلاح اخلاق کی ضرورت کو روشنی میں لا سکتے ہیں، لیکن دنیا اس اصلاح پر آمادہ صرف اُسی حد تک ہوتی ہے، جس حد تک کہ یہ تغیرات شعور یا اخلاق کو بیدار کرنے میں معین ہوتے ہیں۔

۱۔ نصب العین عالم۔ جب اخلاق ایک ترقی پذیر شے ہے، تو ظاہر ہے، کہ ایک اچھا آدمی، خصوصاً ایسا شخص جو مسیحا فیاض سے کمال اخلاق کی غیر معمولی قوت و صلاحیت لیکر آیا ہے (اور جو علی العموم اخلاقی مصلح بھی ہوتا ہے) وہ تمام تر صرف اپنے ماحول کے عوائد و شعائر یا صرف اپنے ہی زمانہ کے مسئلہ نصب العینوں کے عالم میں زندگی نہیں بسر کرتا۔ بلکہ ابراہیم کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے، وہی حیات اخلاق پر بھی عام طور سے صادق آتا ہے، کہ حبیب ابراہیم سے خدا نے کہا، کہ تو اُس جگہ جاسکا تو وارث ہوگا، تو اس نے ایمان کے ساتھ اطاعت کی۔ اور وہ چلا حالانکہ یہ نہیں جانتا تھا، کہ کہاں جاتا ہے۔۔۔۔۔ کیونکہ وہ ایک ایسے شہر کا

۱۔ انسان کی روح اپنے زمانہ کی زندگی پر عمل کرتی ہے، کہ یہ بالذات اس زندگی میں تغیر و تبدل پیدا کرنے کی ایک نامحدود قوت ہے۔ دیکھو ہیگل کی "فلسفۂ تاریخ" و فلاسفی آف ہسٹری۔ انگریزی ترجمہ، ص ۲۱۵۔



متلاشی تھا، جسکا بنانے والا خدا ہے، انسان کی روح بھی اخلاقی نشوونما کی حالت میں ایک ایسے ہی شہر کی متلاشی ہوتی ہے۔ اس کو اپنے گرد و پیش کے موجودہ عوائد و مشاگر یا اپنے ہم عصروں کے نصب العین سے تشفی نہیں ہوتی، اور یہ ایک ایسی زندگی کی طرف بڑھنا چاہتی ہے، جو زیادہ مکمل، زیادہ ہموار و متوافق اور زیادہ تشفی بخش ہو۔ اسی لئے انسان کسی نہ کسی صورت میں ہمیشہ یوٹوپیا یعنی ایک ایسی دنیا کے شاعرانہ خواب دیکھا کرتا ہے جو موجودہ دنیا سے بہتر و کامل تر ہوگی۔ لیکن اس قسم کے خوابوں میں ایک خطرہ رہتا ہے کہ یہ اکثر ارتقا و حیات کے صرف کسی ایک ہی پہلو کو پیش کر لے میں، اور زندگی کے تمام اعلیٰ و اخلاقیات پر ایسے خواب دیکھنے والوں کی نظر بہ مشکل ہی رہتی ہے۔ اسی سبب کر کے یہ نسل ایک حد تک صحیح ہے، کہ دنیا بحیثیت مجموعی اپنے عاقل ترین فرد سے زیادہ عاقل ہوتی ہے۔

مگر ایک اس طرح کے اعلیٰ و اکمل اخلاقی عالم یا نصب العین کا شعور ہمارے اندر موجود ہونا جو اب تک حاصل نہیں ہوا ہے، بلکہ جسکا تشکل تک نہیں ہوا ہے،

سے نئے خیالات کا اصلی سرچشمہ نہیں، بلکہ خیر ترین کی طلب جستجو ہے، بے شک جستجو اس یقین کا جز نہیں ہوتی جو آدمی کے کردار میں نظر آتا ہے۔ عام آدمی صرف اس چیز سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان کو بدانتظام نظر آتی ہے اور بہتر ہے بہتر انسان کے عمل سے بھی اس بات کا پتہ نہیں چلتا، کہ وہ ہمیشہ اسی چیز کی کوشش کرتا ہے جو صائب ہے۔ لوگ جو کچھ پسند کرتے ہیں، وہی ہونہیں جاتے یہی بہت ہے کہ جو کچھ ناپسند کرتے ہیں اس سے بچیں۔ لیکن زندگی کی زبردست فوست انہی چیزوں کے اندر نہاں ہے، جو تحقیق پذیر نہیں ہوتیں، جو کچھ دیکھتے ہیں وہ انسان کے نصب العین کا صرف سلی پہلو ہوتا ہے، باقی خود نصب العین جو پرستش و متانش زدہ رکھتا ہے وہ عمل یا الفاظ کا یا مکہ ہی نہیں پہنچتی۔ انسان جس چیز سے پیلا ہے، وہ اس کے معیار کا خیر ترین جز ہوتا ہے، اور اسکا اصل معیار وہ ہے جس کو اپنی ذات میں وہ متحقق کرنے کی کبھی کوشش نہیں کرتا۔ آج کل کا عام دنیا دار آدمی، پہلے زمانہ کے آدمی سے مختلف ہستی ہے، لیکن مسیحیت نے اس اصول کو مقدس بنا دیا ہے کہ جو شخص کوٹ مانگے، اس کو باوہ بھی دیدو۔ یہ ثابت کرنا آسان ہے کہ ایسی ناممکن العمل نیکی کا حکم مطالبہ نہیں ہونے سے زیادہ مفہم ہے۔ لیکن مسیحیت کا کارنامہ صرف میرت کی تشکیل ہے، یہ جستجو بے کار ہوگی،

دراصل شاعری اور مذہب کے دائرہ کی شے ہے، اور ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے۔ البتہ ذیل میں ہم ایک آخری باب اخلاقیات اور مابعد الطبیعات کے باہمی تعلق کا قیام کرتے ہیں، جس میں ضمناً اسکا بھی ذکر آجائے گا کہ مذہب کی اخلاقیات میں کیا جگہ ہے۔

## باب آخری

### اخلاقیات اور مابعد الطبیعات

۱۔ تمہید۔ جس شخص نے اس کتاب کو تنقید و تامل کی نظر سے پڑھا ہے، اس کو یقیناً یہ محسوس ہوا ہوگا، کہ جابجا ہمارے مباحث کی بنیاد

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۸۲) کہ اس نے کہہ کر پر کیا اثر ڈالا۔ مابعد الطبیعات فوجی سرے نہیں بلکہ تحصیل کمال تکلیف بتلاتا ہے، کہ قوم کیا بن رہی ہے۔ اور جو شخص زلف کی کسی منہ میں دوسرے درجہ کی خیر ترین کلا بھی عکس پیدا کر دیتا ہے وہ بھی (جس حد تک کہ اس میں کامیاب ہوا ہے) اخلاقی نصب العین پر اس شخص سے زیادہ اثر رکھتا ہے جو کسی نئے قانون کے پاس کڑے میں کامیاب ہو جاتا ہے، یہ عیش و مفید انات اس وجود کی کتاب

(اخلاقی نصب العین) (۳۸۳) است ما خود ہیں۔ لہٰذا اس باب کے پورے موضوع پر میورڈ نے عناصر اخلاقیات میں نہایت ہی خوبی سے بحث کی ہے (دیکھو کتاب ۵) پرہیز رائے۔ اسی ٹیلر نے اپنی کتاب ”مسئلہ کرا دار“ میں موجود ترقی کے بعض کمزور پہلوؤں کو نہایت زوردار طریقہ سے نمایاں کیا ہے، خصوصاً شخصیت انفرادی کے تحقق و تکمیل کے نقطہ نظر سے۔



نہایت ہی کمزور و ناکافی تھی۔ یعنی ان مباحث سے جو انتہائی سوالات پیدا ہوئے ہیں، ان کا کوئی تشفی بخش حل نہیں کیا گیا ہے۔ جن نظریات اخلاق کی ہم نے تردید کی ہے، ان کا ناکافی ہونا تو شاید پوری طرح ثابت ہو گیا ہے، لیکن جس نظریہ کو ہم نے اختیار کیا ہے، اس کا کافی ہونا اچھی طرح ثابت نہیں ہوا ہے۔ بات یہ ہے کہ اخلاقیات کا جو نظریہ سب سے زیادہ تشفی بخش معلوم ہوتا ہے، اسکی بنیاد مابعد الطبیعیات پر ہے۔ لہذا جب تک اصل بنیاد پر غور نہ کیا جائے، اس نظریہ کا پوری طرح سمجھ میں آنا ناممکن ہے۔ بخلاف اس کے اگر ہم لذت کے کسی نظریہ سے اپنی تشفی کر سکتے تو اس کے لئے نفسیاتی بنیاد کافی ہوتی۔ یا اسی طرح دوسری طرف اگر نظریات ارتقا میں سے کسی رائج الوقت نظریہ کو ہم قبول کر لیتے تو اسکی بنیاد کیلئے علم الحیات کی طرف رجوع کرنا پس ہوتا۔ لیکن جب ہم نے اپنے نظریہ اخلاقیات کو نصب العین نفس یا عالم عقلی کی تحلیل و ترقی پر مبنی قرار دیا ہے، تو جب تک کہ خود نفس کی ماہیت پر مابعد الطبیعیاتی حیثیت سے کچھ بحث نہ ہو، اس وقت تک اس کی ترقی کے معنی پوری طرح واضح نہیں ہو سکتے۔ نہ عالم عقلی کی حقیقت پر بحث کے بغیر اس کی صحت ثابت ہو سکتی ہے۔ لہذا اس موضوع کی کینقدر مزید تفصیل ضروری معلوم ہوتی ہے۔

۲۔ نصب العین کی صحت۔

اوپر ہماری گذشتہ تحقیق کا حاصل یہ تھا، کہ شعور اخلاق سب سے پہلے قانون (یعنی ایک برتر یا اطلاق حکم) کی صورت میں ظہور کرتا ہے، جو افراد کے ارادہ پر عائد

کیا جاتا ہے۔ اسی لئے جب حقیقت اخلاق پر لوگ غور و فکر شروع کرتے ہیں تو پہلے پہل جو نظریہ وجود میں آتا ہے، وہ فرض کے علی الاطلاق قانون کا نظریہ ہوتا ہے۔ لیکن اسے پس از یہ قانون ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ اسکی تحلیل سے پتہ چلتا ہے، کہ یہ صورت بے مادہ ہے۔ اس کے بعد اخلاق دوسری شکل جو اختیار کرتا ہے، وہ تحلیل خیر کی شکل ہے۔ اور ابتداً قدرتی طور پر اس سے مراد صرف وہی شے ہوتی ہے، جس سے خواہش کی تشفی ہو، یعنی جولذت بخش ہو۔ لیکن لذت بخش کا تحلیل صورت سے اسی طرح جاری ہے جس طرح کہ قانون فرض کا

تخیل مادہ سے خالی تھا۔ لہذا لازمی طور پر ہم کو خیر کے کسی اور بہتر معنی کی جستجو پیدا ہوتی ہے۔ جو فطرت انسانی کے کامل تحقق و تکمیل نفس میں نظر آتے ہیں۔ لیکن اس تحقق کو سمجھنے کیلئے ضروری ہے کہ نوع انسان کی فطرت کا مطالعہ اس کی واقعی اور عملی ترقی کے اندر کیا جائے۔ اسی بنا پر اختصار کے ساتھ ہم کو ان طریقوں کا ذکر کرنا پڑا ہے جن سے کہ تحقق انسانیّت و مختلف اجتماعی شعائر ان شعائر کے پیدا کردہ فضائل و فضائل افراد کی حیات باطنی کے نشوونما اور انسانی تاریخ کی ترقی کے ذریعہ اپنی تکمیل کرتا ہے۔ فعالیت کی انہی مختلف صورتوں کے ذریعہ سے نوع انسان بتدریج اس عقلیت کاملہ کی طرف بڑھتی ہوئی نظر آتی ہے جس تک پہنچنا صرف اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ کائنات تجربہ کا ہم پورا احاطہ کر لیں اور ہماری ذات کے ساتھ اس کا جو تعلق ہے، وہ پوری طرح روشن ہو جائے۔ لیکن یہ عمل چونکہ نوع انسان کی واقعی حیات اخلاق کے اندر اپنی تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لئے جس نصب العین کو یہ حیات اخلاق مستلزم ہے، وہ لازماً ناتمام رہتا ہے۔ زندگی اپنی بہتر صورت میں بھی ناقص و غیر مکمل ہی رہتی ہے، گویا یہ ایک عظیم الشان کام تھا، جو افسوس کہ ادھر رہتا ہے۔ چونکہ اخلاقی نصب العین کا واقعی طور پر کامل تحقق نہیں ہوتا، لہذا اس کے ادھر سے پن کی بدولت ایک اور نقص یہ پیدا ہو جاتا ہے کہ تحقق واقعی کے اثناء میں اس نصب العین کی صحت پوری طرح نمایاں نہیں ہونے پاتی لیکن اگر یہ فرض کیا جاسکتا کہ انسان واقعاً اپنے نصب العین کو اس پورے کمال کے ساتھ حاصل کر سکتا ہے، جو اس کا مقصد معلوم ہوتا ہے، تو اس میں کلام نہیں کہ اس کا نتیجہ بجائے خود اس قدر شفیق بخش ہوتا کہ کثیت انسانی مقصد کے اسکی صحت میں شک کرنا نامکن ہو جاتا۔ اخلاقی زندگی کی یہی بے کالی ہے جو ہر مذہب کے نقطہ نظر تک پہنچاتی ہے۔ لہذا امید ہے کہ اس نقطہ نظر کی کسی قدر بحث سے شعور اخلاق کے انتہائی سوال کی حقیقت زیادہ واضح ہو جائے گی۔

۱۔ اخلاق اور مذہب [میتھوارنڈ نے مذہب کی جو مشہور و معروف تعریف کی ہے کہ وہ نام ہے "جذبہ آمیز اخلاق" کا اسکی نسبت پر وفیسر میورڈ نے لکھا ہے کہ یہ لے۔ بحث اخلاقیات "مثلاً۔



تعاریف ہم کو کچھ زیادہ دور تک نہیں لیباتی۔ جذبہ مذہبی کردار کی کوئی خصوصیت ممیزہ نہیں ہے۔ ہر کردار.... جذبہ آمیز ہوتا ہے، ورنہ یہ سرے سے کردار ہی نہیں ہو سکتا، لیکن پروفیسر موصوف کا یہ اعتراض شاید بہہ وجوہ صحیح نہیں ہے۔ بے شک ایک معنی کر کے ہر کردار جذبہ آمیز ہوتا ہے، یعنی اس میں احساس کا ایک عنصر شامل ہوتا ہے۔ مگر اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ جذبہ باقی اور غیر جذبہ باقی افعال و احوال کا فرق ہی مٹ جائے۔ معمولی زندگی میں احساس یا جذبہ کا عنصر ہمیشہ دبا ہوا رہتا ہے۔ یہ مخفی طور پر تو ہم پر اثر ڈالتا ہے، لیکن نمایاں نہیں ہونے پاتا۔ جو چیز ہمارے خیالات، عادات کے موافق یا ملائم ہوتی ہے، اسکو ہم کرتے ہیں اور جو ان کے مخالف یا ناملائم ہوتی ہے، اس سے احتراز کرتے ہیں، لیکن اس ملائمت یا ناملائمت کی طرف ہماری کوئی خاص توجہ نہیں ہوتی جب تک ہم اپنے معمولی یا معتاد عالم کے اندر رہتے ہیں، یہی حالت قائم رہتی ہے، اور ہمارے اس کردار کا بڑا حصہ، جسکو اخلاق کہا جاتا ہے، اس معتاد عالم میں گذرتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک مہاتما یا جاناں آدمی، مہاتما یا جاناں آدمی کے افعال تک میں نہیں محسوس کرتا کہ وہ کوئی خاص کام کر رہا ہے اور اس لئے لازماً اسکو ملائمت یا ناملائمت کا کوئی خاص احساس بھی نہیں ہوتا۔ جس قدر آدمی اپنے کام میں زیادہ مشغول ہوتا ہے، اسی قدر یہ احساس کم ہوتا ہے۔ ایک متدین شہری "جو اپنے کام کاج میں لگا رہتا ہے" اس کے جذبات میں کوئی خاص پہچان بہت کم رونما ہوتا ہے۔ البتہ طبیعتوار نلکہ کانیال اس حد تک غالباً صحیح ہے کہ جو مذہبی رویہ خاص اخلاقی رویہ سے ایک جداگانہ شے سمجھا جاتا ہے، وہ مذہب کے پیش نمایاں ہے۔ یہ جذبہ آمیز ہوتا ہے۔ تاہم میں پروفیسر میورڈ سے اس بارے میں متفق ہوں کہ مذہب خود زندگی کی تعریف ایک سے زائد وجوہ کی بنا پر ناقص ہے۔ (۱) تو اس لئے کہ کوئی کہنا مبالغہ منہم ہوتا ہے، کہ ہر کردار خاص طور پر جذبہ آمیز ہوتا ہے، تاہم اس میں کلام نہیں کہ بارہا جذبہ آمیز ہونے کے باوجود بھی کردار کو مذہب سے عام معنی کے لحاظ سے مذہبی نہیں کہا جاسکتا۔ جب ہماری توجہ کسی ایسے مقصد کی جانب، جس کو ہم بہت زیادہ اہم خیال کرتے ہیں، خاص طور پر مشغول ہوتی ہے، تو ہمارا کردار جذبہ باقی ہو جاتا ہے، لیکن اس مقصد کا خواہ مخواہ مذہبی ہونا

ضروری نہیں۔ مثلاً کسی سیاسی انتخاب کے شدید مقابلہ میں ایک شخص بہ حیثیت شہری ہونے کے اپنے فرض کو نہایت قوی جذبہ کے ساتھ انجام دیتا ہے، جو بعض حالات میں اس کی موت تک کا باعث ہو جاتا ہے، تاہم یہ بہ مشکل ہی کہا جاسکتا ہے، کہ اس کا کردار ایک ایسے شخص کے کردار سے زیادہ مذہبی ہے، جو اپنے کارِ شہادہ کو بلا کسی خاص احساس کے نہایت دیانت داری سے انجام دیتا رہتا ہے۔ یا مثلاً جب کسی بڑے خاندان کا ایک مرتبی اچانک مرجاتا ہے، اور ساری ذمہ داریاں دو سرے پر آ پڑتی ہیں، تو کم از کم کچھ دنوں تک یہ شخص خاندان کے معمولی فرائض کو بھی اس نئی ذمہ داری کی بنا پر نتائج کے ایک خاص احساس کے ساتھ انجام دیتا ہے۔ لیکن اسکی وجہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ یہ ذمہ داری زیادہ مذہبی ہو گئی ہے۔ اصل بات یہ ہے، کہ ہمارے افعال کی جذباتی حیثیت کا انحصار زیادہ تر اس کے معتاد یا غیر معتاد ہونے کے سوال پر ہے، یعنی یہ ہماری زندگی کے معمولی عالم سے تعلق رکھتے ہیں، یا کسی غیر معمولی و نامانوس عالم کے افعال ہیں اس سے انکار نہیں کہ مذہب اپنے صحیح معنی میں، اس قدر معتاد و معمولی شے نہیں بنایا جاسکتا، کہ کچھ نہ کچھ روحانی ارتقاع کو مستلزم نہ ہو، یعنی ہر مذہبی فعل میں معمولی زندگی کے نقطہ نظر سے کچھ نہ کچھ ہٹ کر ایک زیادہ وسیع یا عمیق تر نقطہ نظر کی طرف ہانا لازمی ہے۔ لہذا اس صورت میں مذہب کا جذبہ سے خالی ہونا بہ مشکل ہی ممکن ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک کردار قوی و عمیق جذبہ پر مشتمل ہونے کے باوجود بھی، خاص طور پر مذہبی نہ ہو۔ (یعنی مذہب اور جذبہ میں عام خاص مطلب کی نسبت سے۔ ہر مذہبی کردار کا جذبہ آمیز ہونا ضروری ہے، لیکن ہر جذبہ آمیز کردار کا مذہبی ہونا ضروری نہیں۔ م۔)

مثلاً نیا اس لئے کہ یہ تھوڑا سا نلڈ کی تعریف میں نہ صرف یہ خدائی ہے، کہ وہ مانع نہیں ہے، یعنی بہت سی ایسی چیزیں مذہب میں داخل ہو جاتی ہیں جو عام معنی میں مذہب نہیں ہیں بلکہ یہ تعریف جامع بھی نہیں ہے، یعنی بہت سی ایسی چیزیں جو قدرۃ مذہب میں داخل ہیں، اس سے خارج ہو جاتی ہیں۔ مثلاً بعض مذاہب ایسے ہیں، جو براہ راست اخلاقی زندگی سے کوئی تعلق ہی نہیں رکھتے۔ یونانیوں تک کا مذہب، جو ایک نہایت



ہی خوبصورت اور مثالی مذہب ہے، بڑی مدت تک صرف قوائے فطرت کی پرستش کا نام تھا۔ ان کے یوتانیان طور پر واجب الاحرام نہ تھے۔ اور اگرچہ بالواسطہ ان کا یونانی زندگی پر ایک شہینانہ اثر پڑتا تھا، تاہم دانستہ طور پر ان کو لوگوں نے اپنے اخلاقی کردار کا اسودہ نمونہ نہیں بنایا تھا، نہ ان دیوتاؤں کی پرستش کو کاری کے لئے کوئی براہ راست ترغیب و تحریص کہتی تھی۔ بلاشبہ یہ دیوتا کسی مدت تک اجتماعی شیرازہ بندی کا کام دیتے تھے، اور اجتماعی نظام کا توڑنا جماعت کے دیوتاؤں کی ناراضی کا باعث سمجھا جاتا تھا۔ لیکن دیوتاؤں کی یہ حیثیت کچھ بہت زیادہ اہم و نمایاں نہ تھی، قریب قریب یہی حال بہت سے اور مذاہب کا بھی ہے۔ لہذا یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، کہ مذہب ہمیشہ اخلاقی زندگی سے براہ راست تعلق رکھتا ہے۔ ۴۔ مذہب کا تعلق مذہب کو اخلاقیات سے جو تعلق ہے، وہ بہت کچھ اس صنعت (فنون) سے ملتا جلتا ہے، جو صنعت کو اخلاقیات سے ملتی ہے۔ لہذا مذہب و اخلاق کے تعلق کو سمجھنے کی بہتر صورت یہ ہوگی۔

۱۔ مثلاً سویڈن، ناروے اور ڈنمارک والوں کا مذہب۔ بخلاف اس کے، دوسری طرف رومیوں کا مذہب، کہ وہ بہت زیادہ اخلاقی تھا۔ دیکھو فروڈ کی کتاب "سنیر و مسک" اس سے انکار نہیں کہ سویڈن، ناروے، ڈنمارک اور جرمنی کے ابتدائی ضمیمات میں بھی بعض اخلاقی خصوصیات نہایت ہی نمایاں طور پر موجود تھیں۔ دیکھو کارلائل کی "ابطال و ابطال پرستی" (فصل ۱) اور پرفیئر فلیکسیر کا مضمون "The national traits of the Germans"

as seen in their religion" (جرمن والوں کے قومی خصائص انکے مذہب میں)

جو "کتب برٹش" کے "بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات" میں شائع ہوا ہے (جلد سوم، نمبر ۱۔ ص ۱۷)۔ لے کتاب ہذا کے بعض ابتدائی ایڈیشنوں میں، اس موضوع پر ایک مستقل باب تھا، جو حذف کر دیا گیا ہے، کچھ تو قلمت گنجائش کی وجہ سے، اور کچھ اس لئے کہ ایک درسی کتاب میں، اس موضوع پر نمنا جو بحث ہوگی، وہ لازماً اتنی سلی ہوگی کہ اس سے کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ یہیں جو چند باتیں اس کے متعلق بیان کی جاتی ہیں، وہ امید ہے کہ صنعت پر مستقل باب کے بغیر کافی طور پر سمجھ میں آجائے گی۔

کہ پہلے مذہب و صنعت کے تعلق کو سمجھ لیا جائے۔ کارلائل نے اس پر بہت زور دیا ہے کہ پرستش اور قدر و قیمت میں باہم ایک خاص وابستگی ہے۔ ہم پرستش اُسی چیز کی کرتے ہیں، جسکو سب سے زیادہ قدر و قیمت والی جانتے ہیں۔ مختصر یہ کہ صنعت کی طرح مذہب کا تعلق بھی واصل نصب العین سے ہوتا ہے۔ لیکن صنعت کا نصب العین صرف ایسی خوبصورت چیزیں ہوتی ہیں، جن سے آدمی کو براہ راست اور فوری لذت و تسلی حاصل ہوتی ہے، بخلاف اس کے مذہب کا نصب العین ایسی چیزیں ہوتی ہیں، جن کی نسبت آدمی سمجھتا ہے، کہ اعلیٰ و انتہائی قدر و قیمت رکھتی ہیں، گو بظاہر ان میں کوئی حسن و دلکشی نہ ہو، اسی بنا پر مذہبی نصب العین کو ایک حقیقی شے خیال کیا جاتا ہے۔ اور صنعت کا مقصد، چونکہ زیادہ تر ظاہری حسن ہوتا ہے اس لئے وہ فی الجملہ ایک خواب و خیال کی شے بھی ہو سکتی ہے۔ گو اس میں شبہ نہیں، کہ صنعت بھی اگر کوئی اعلیٰ صفت ہے، تو حقیقت سے زیادہ دور نہیں جاسکتی، بلکہ اصل یہ ہے کہ جو صنعت تمام تر تخیل کی آفریدہ سمجھی جاتی ہے، وہ بھی فطرت یا اخلاق کی کسی نہ کسی باطنی صداقت کو ظاہر کرتی ہے۔ اور اپنی اعلیٰ ترین صورت میں نہ صنعت کے ڈانڈے قریب قریب مذہب سے جا ملتے ہیں۔ تاہم یہ ضروری نہیں کہ صنعت تمام تر حقیقت ہی ہو۔ حسن صنعت کے لئے صرف اسی قدر اہم ہے، کہ وہ کسی نہ کسی صداقت کی طرف ایک لطیف و خوبصورت اشارہ ہو۔ حتیٰ کہ اپنے انتہائی عروج کے بعد بھی صنعت لفظی صداقت کی پابند نہیں ہوتی۔ شیکسپیر نے اپنے ناٹک ”ٹیمسٹ“ (طوفان) میں کیلیببان اور ایریل کی جو شخصیتیں پیش کی ہیں، ان کا واقعہ دنیا میں کوئی وجود نہیں، نہ اس ناٹک کی تحسین کے لئے یہ ضروری ہے، کہ کیلیببان و ایریل کا کوئی واقعی وجود ہو۔ یہ جاننے کے باوجود بھی کہ یہ اشخاص محض خیال ہیں، ناٹک کے حسن سے ہم پورا لطف اٹھاتے ہیں۔ بخلاف اس کے مذہب کا نصب العین تمام تر حقیقت بلکہ یوں کہو، کہ سب سے بڑی حقیقت سمجھا جاتا ہے۔ ہمارے دیوتاؤں کی اپنے اشعار میں جو تصویریں ہیں، وہ شاعری ہے، جس کی حقیقت خواب سے زیادہ سمجھنے کی ضرورت نہیں، گو یہ خواب بامعنی ہی پھر بھی ہے خواب ہی۔ لیکن دوسری طرف جب اس نظر سے دیکھو، کہ



اہل یونان ان دیوتاؤں کی پرستش کرتے تھے تو ظاہر ہے کہ وہ ان کو حقائق سمجھتے تھے۔  
 بلاشبہ سب سے بڑے یونانی مذہب کا عیسائی مذہب سے مقابلہ کرنے وقت کہا ہے  
 کہ یونانیوں کے دیوتا احمقوں کی پیدادارہ تھے جو ایک حد تک صحیح ہیں یونانیوں  
 کی قیمر مذہبی سے زیادہ صنعت کرتے تھے اور ان کے دیوتا پورے مٹی میں کہیں بھی متعین  
 طریق پر اعتقاد لی گئے نہیں بن سکے۔ لیکن جہاں تک وہ اعتقاد کی گئے نہ تھے  
 وہاں تک ان کی حیثیت مذہب سے زیادہ محض شاعری کی تھی۔ اسی طرح عیسائی  
 مذہب میں بھی بہت سے ایسے ضمیانی عناصر موجود ہیں جو شاعری اور دیگر مختلف قسم  
 کی صنعتوں کا موضوع بن گئے ہیں مسیح اور کنواری مریم کی جو تصویریں بنائی جاتی ہیں،  
 ان کی حقیقت کو خوبصورت خوابوں سے زیادہ سمجھنے بغیر بھی ہم ان کے  
 حسن صنعت سے بے پناہ لطف اٹھا سکتے ہیں۔ لیکن جو شخص مسیح کو مجبوراً سمجھتا ہے

۱۔ دیکھو ویس کی کتاب "Logic of Hegel" "منطق ہیگل" ص ۳۳۳

۲۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسانی ترقی کی ابتدائی منازل میں ان فزوق کا پرشکل ہی احساس ہوتا ہے۔ مثلاً یونانیوں  
 کے لئے جو دہرے شاعرانی ظن اور مذہب سب کچھ ایک ہی تھے میں جمع کر دیا تھا۔ اور یہی حال ایک حد  
 تک قرون وسطیٰ کی صنعت کا بھی تھا۔ ترقی کی ان منازل میں قوم کی زندگی کے لئے صنعت جو اہمیت  
 رکھتی ہے، وہ اس سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ جبکہ تینوں چیزوں کے حدود نمایاں طور پر علو و جود  
 میں۔ بتو آریس کے کہ یونانی دیوتاؤں کے مجسموں کو ہم کیسا ہی خوبصورت کیوں نہ خیال کرتے ہوں،  
 خدا مسیح اور مریم کی تصویریں ایسی ہی اعلیٰ درجہ کی بنا کر ہمارے سامنے کیوں نہ پیش کیا ہیں، مگر ہمارا  
 ردیوایت کے سامنے اب ہم نے جو سکتے ہیں دیکھ سکتے ہیں

History of Aesthetic

۳۔ تاریخ جمال و حسن، اور کی ڈی کتاب "ہیگل" ص ۳۳۳ لیکن صنعت اور فلسفہ یا مذہب کے باہم  
 موجودہ دنیا میں جو دانشمندانہ خیالات ابھریں، ان سے یہ لازم نہیں آتا کہ قدیم دنیا کی نسبت آگے  
 بنا کر ہمارے خیال صنعت میں وہ نقص یا زوال آجائے گا۔ نہ اس سے صنعت کی اہمیت میں کوئی کمی چسکتی  
 ہے۔ بلکہ یہ ہم اب بھی مان سکتے ہیں کہ فلسفہ اور مذہب کی حقیقت ترین گہرائی میں جو کچھ ہے، اس کا  
 ہرگز نہ نقص ہے۔ بلکہ یہ قدیم زمانہ میں صنعت پر کوئی نہایت غیور جوہر حاصل تھا، اس سے  
 کہ وہ ان کی ہے۔ ہر روز ان کے واسطے خیال ابھرتا تھا۔ لیکن شیکسپیر اور گیتے کی  
 جنات و عورت و پندہ ہیں۔ لیکن ایک طرف ان لوگوں نے چاہے کچھ کیا ہے، وہ

وہ لازمی طور پر اُن کو حقیقی بلکہ تمام حقائق سے بڑی حقیقت مانتا ہے۔  
**۵۔ احتیاج مذہب** مذہب اور صنعت کی اس باہمی مماثلت کی بنا پر جو تعلق

صنعت کو اخلاقیات سے ہے، کم و بیش وہی تعلق مذہب کو بھی اخلاقیات سے ہے۔ مذہب چونکہ شخص جدوجہد اور کشمکش کے حدود سے بلند کر کے حصول مقصد اور منزل رسی کے خیال تک پہنچا دیتا ہے، اس لئے گویا ایک معنی کر کے وہ ہم کو حیات اخلاق سے ماورایہ جاتا ہے۔ لیکن صنعت کی طرح مذہب صرف اشارہ و کنایہ سے کام نہیں لیتا، بلکہ ایک متعین اذعان پیدا کرتا ہے۔ اس قسم کے اذعانات انسانی زندگی کی احتیاج میں داخل ہیں۔ یہ احتیاج کچھ تو ذہنی یا عقلی ہوتی ہے، اور کچھ اخلاقی۔ لیکن عقلی اور اخلاقی دونوں پہلوؤں کا اصلی مبدیہ احساس ہوتا ہے، کہ ہمارا علم تجربہ ناقص و نامکمل ہے۔ غائص عقلی پہلو کے لحاظ سے یہ احساس فطرت کی اُن چیزوں کے متعلق استغراب کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جنکی توجیہ ہمارے علم کے دسترس سے باہر ہے۔ تمام علوم حکمیہ یا کہ فلاطوں کا خیال تھا، اسی استغراب سے پیدا ہوتے ہیں لیکن خیال، عالم و حکمت کا پابند نہیں رہتا، بلکہ اس سے آگے نکل کر خود اپنے لئے توجیہات پیدا کرتا ہے۔ علم کے انتہاء عروج کے بعد بھی راز سر بستہ کا احساس علی حالہ باقی ہے، جس کو ہم کسی نہ کسی طرح کہونا چاہتے ہیں۔ اسی طرح اخلاقی پہلو کے متعلق بھی ہم محسوس کرتے ہیں، کہ ہماری زندگیوں ناقص و نامکمل ہیں۔ اور یہی وہ پہلو ہے، جہاں مذہب خصوصیت کے ساتھ اخلاق پر اثر ڈالتا ہے۔ مگر عقلی توجیہ کا مطالبہ بھی یک گونا گونا اخلاقی احتیاج کو ظاہر کرتا ہے۔ اور وہ اس خواہش کی صورت میں کہ ہم اپنے عالم سے پوری طرح واقف و مانوس ہوں، قدم قدم پر اجنبی و نامانوس اسرار و غوامض سے مقابلہ نہ پڑے۔ ایک ناقابل توجیہ دنیا میں رہ کر ہم اخلاقی زندگی نہیں بسر کر سکتے، کیونکہ اس میں ہم کو یہ نہیں معلوم ہو سکتا، کہ کن

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۹۰) دوسری طرف سے غالباً حاصل بھی کر لیا ہے۔ ویکسٹنکٹ کی

کتاب محولہ بالا صفحہ ۱۲

۱۔ ویکسٹنکٹ کا "فلسفہ مذہب" (The Philosophy of Religion) باب ۳۔



چیزوں کا ارادہ کرنا چاہئے اور ان کی تکمیل کا کیا راستہ ہے۔ اسی لئے جب انسان کا تخیل ان واقعات کی توجیہ کے لئے کہ بادل کیونکر بنتے ہیں، اور آفتاب کیسے کہوتا ہے، زمینیات کا اختراع کرتا ہے، تو اس سے بھی بالواسطہ اخلاق کی خدمت ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ سم کو لاء علمی کی اس مایوسانہ حالت سے بچا لیتا ہے جیسے کہ اعلیٰ زندگی کا سرے سے خاتمہ ہی ہو جاتا ہے، اور جس میں بقول ورد سورجہ کے "عالم فطرت میں ہکوا پنا حصہ بہت ہی کم نظر آتا ہے" یونانیوں کے سے فطری مذاہب اس مایوسی سے ایک حد تک محفوظ رکھتے ہیں تاہم مذہب کا اصلی تعلق اخلاق سے صرف وہیں تک ہے، جہاں تک کہ یہ خود اخلاقی نقص و بے کالی کے احساس کو رفع کرنے میں معین ہوتا ہے۔ اور ذیل میں ہم ہی پہلو کی کسی قدر مزید تفصیل کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ زندگی کی ناکامی | جو لوگ افراد کی زندگی پر نظر کرتے ہیں، ان کو ہمیشہ مایوسی ہی کا سارنا ہوتا ہے۔ کیونکہ خوش نصیب سے خوش نصیب انسان بھی، اپنی امید و آرزو میں بہت ہی قلیل حد تک کامیاب ہوتے ہیں، اور پھر ان کی بار آرزو علی الہوم ان آرزوؤں کا نہایت ہی حقیر جز ہوتی ہے، جنکے قابل وہ بننا چاہتے ہیں۔ صرف یہی نہیں ہوتا۔ کہ عام طور سے آدمی اپنے حوصلے کے مطابق اپنی زندگی سے متبع نہیں ہو سکتا، بلکہ انسانی آبادی کی ایک کثیر تعداد ایسی ہے، جس کا تصور اپنے مختصائے امید تک سرے سے پہنچ ہی نہیں سکتا۔ علی ہذا قسمت کی ظاہری نامنعنی بھی کچھ کم موجب اذیت نہیں ہوتی۔ بعض اوقات مدکار آدمی کی کامیابی و خوشحالی دیکھ کر اس سے بھی زیادہ غصہ آتا ہے، جتنا کہ نیکو کار کی بد حالی و ناکامی پر آتا ہے۔ اور اسکی وجہ حسد نہیں، بلکہ نا انصافی کا احساس ہوتا ہے۔

۲۔ یہی وجہ ہے کہ ذہنی ارتیابیت کا اخلاقی زندگی پر مضار اثر پڑتا ہے۔ گذشتہ زمانہ میں فلاطون نے اور اس زمانہ میں کارلائل نے، اس اثر کی مضرت پر بہت زور دیا ہے۔ ڈیکارٹ نے بھی اپنی ذہنی ارتیابیت کی تحقیق میں، اس کے مضار اثر سے اپنے کو بچانے کی ضرورت محسوس کی ہے ویکٹر Disoconre of Method، حضرت سوم۔ برک نے بھی اس پہلو پر زور دیا ہے۔

۷۔ جماعت کی  
ناکامی۔

انفرادی زندگی میں جو ناکامی نظر آتی ہے، اُسکی کسی قدر تسلی  
اس خیال سے ہو سکتی تھی، کہ کم از کم جماعت تو ترقی کر رہی ہے۔

لیکن اصل یہ ہے، کہ جماعت کی ترقی سے افراد کی ناکامی کی

تلافی یہ مشکل ہی ہو سکتی ہے۔ جماعت اپنے افراد ترکیبی سے الگ کوئی حقیقت

نہیں رکھتی، اس لئے اگر افراد ناکام ہیں، تو جماعت کو پوری طرح کامیاب نہیں سمجھا

جاسکتا۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اگر جماعت ابھی اپنے کمال ترقی کو نہیں

پہنچی ہے۔ م، تاہم ترقی و کامیابی کی کسی پیدمشیست الہی کی طرف جاضرور رہی ہے۔

مگر اخلاقی طور پر ایسی مشیت سے کچھ تعلق نہیں ہو سکتی جس تک پہنچنے کا راستہ

انسان کی ہزار ہا نسلوں کی پامالی و ناکامی ہو، جو سب کی سب اس دنیا سے بے

نیل مرام فنا ہو گئیں۔ اسکے علاوہ خود یہ حقیر تسلی بھی کسی یقینی امید پر مبنی نہیں نظر آتی

کہ جماعت واقعاً ترقی ہی کر رہی ہے۔ بلکہ قریب قریب ہر عہد کے عقلا کا میلان

زیادہ تر اسی طرف رہا ہے، کہ وہ اور ان کی نسل اپنے اسلاف سے بہتر نہیں

اور اگر بحیثیت مجموعی حیات اقوام میں ترقی کا سراغ ملتا بھی ہو، تاہم یہ ترقی اپنے

اندز تنزل و ادبار کے سیکڑوں تھپیڑے رکھتی ہے اور تقریباً ہر قوم ترقی کے بعد

بالآخر تنزل کے غار میں گرتی ہے۔ دنیا کے اعلیٰ سے اعلیٰ تمدنوں کو بھی ایک طرف

تباہ کن عیش پرستی سے دوچار ہونا پڑا ہے، اور دوسری طرف ادبار کے آلام

و مصائب سے۔ کوئی زمانہ بھی ایسا نہیں گذرا ہے، جس میں عین اخلاقی طباغ کو یہ

نہ محسوس کرنا پڑا ہو، کہ بعض جہات امور کے لحاظ سے دنیا غلط راستہ پر جا رہی ہے، اور

لہ پر فیصلہ سرنگل پائیس نے "علوم فلسفہ کی موجودہ حالت" The Present Position

of the Philosophical sciences پر چور سالہ لکھا ہے، اس کے آخر میں اس پہلو پر

بہت زور دیا ہے۔ موازنہ کے لئے دیکھو اس کی کتاب "Economicism and

Personality" خلیفہ سیکل اور شخصیت کے۔ لیکن ان دونوں کتابوں میں اس بحث پر جو

کچھ لکھا گیا ہے، اس کے اکثر حصے سے ہم کو اتفاق نہیں ہے۔

لہ دیکھو سورلی کی "اخلاقیات فطرت" ص ۲۷۔



کوئی شخص اسکو راہِ راست پر نہ لگا سکا۔ لہذا بالکل بجا طور پر سوال یہ رہا ہوتا ہے، کہ کیا ہمارے پاس کوئی بھی ایسی قطعی دلیل موجود ہے جس کی بنا پر یہ فرض کیا جاسکے، کہ آئندہ ایسا نہ ہوگا؟ اگر ایسی کوئی دلیل نہیں موجود ہے، تو پھر ہم کو جماعتی زندگی کے خسران کا بھی اسی طرح یقین کرنا پڑتا ہے، جیسا کہ انفرادی زندگی علی الاکثر فاسد و ناکام نظر آتی ہے۔

۸۔ صنعت کی ناکامی | افراد اور جماعت کی اس ناکامی و ناکامی کو دیکھ کر بہت سے لطیف طبائع نے صنعت کے دامن میں پناہ لی ہے۔

میتھوآرنلڈ نے اپنی ایک نہایت ہی عجیب و موثر نظم میں، گیتے کی اس طرح ٹائمنگی کی ہے، کہ وہ اپنے دور کی لایعنی جدوجہد و کشاکش کا پر وہ فاش کر چکنے کے بعد، ان سے منہ موڑ کر اپنے ہم عصروں کو آخری دامن کی طرف بلاتا ہے، کہ ”صنعت میں پھر بھی سچائی ہے، بس اسی کے دامن میں پناہ لو“ اسی نظم میں آرنلڈ نے ورڈسورٹھ کے پیام کو بھی بیان کیا ہے، اس کی زبان کو مختلف ہے، لیکن مدعا بہت کچھ ایک ہی ہے۔ جس نے دنیا کی طاقت و سب سے سروپائی کو دیکھا اس کے ترک اور جذبات میں امن و سکون حاصل کرنے کی تعلیم کی ہے۔ لیکن دراصل یہ ایک طرح کی نذرانہ امن ظاہی ہے ”صنعت، محض صنعت کی خاطر“ ایک نہایت ہی سطحی تخیل ہے۔ یہ کہ ایک سخی کر کے صنعت کی حقیقت کبیل سے زیادہ نہیں ہے، بقول شلر کے، ”نہیں جدوت، اور صنعت نہی“ جس کے ذریعہ سے لوگ عارضی طور پر زندگی میں نمکوش سے سکون حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ کام بھی صنعت سے صرف اس وقت حل ہو سکتا ہے، جب تک کہ ہم اس کو چیزوں کی عین ترصد و طاقت کا مظہر یقین کرتے ہیں۔ ورنہ اگر اسلئے محض صنعت اور محض خوش آمد خواب بچھا جائے، تو یہ تفریح طبع کا

“Memorial Verses”

دیکھو بیسنگٹ کی ”تاریخ خیال“

سے سوانح کے لئے دیکھو بیسنگٹ کی ”تاریخ خیالات“ ص ۲۹۷۔

Essays on Literature and Philosophy

”مقالات ادب و فلسفہ“ جلد اول

صفحہ ۵۵-۷۵۔ ۱۸۷۱ء۔ اور بیسنگٹ کی ”تاریخ خیالات“ ص ۲۲۱-۲۵۰-۲۶۰ وغیرہ۔

بس ایک تماشہ اور کیمیل بنکر رہ جائیگی۔ اور انسانی روح پر اسکو جو اثر و تسلط حاصل ہے وہ یکسر غائب ہو جائے گا۔ کسی عہد کی اتیری کی اس سے بڑھکر کوئی علامت نہیں ہو سکتی کہ صنعت کو خالی ایک سامان تفریح اور زندگی کے گہرے مسائل سے بھاگنے کا حیلہ سمجھا جائے۔ ترقی صنعت کے اعلیٰ زمانوں میں ہمیشہ اسکی تہ میں یہ یقین و اعتقاد کام کرتا رہا ہے کہ صنعت ان اذلی صداقتوں کو مثل کرتی ہے، جو سنجیدہ بشر کو صحت و کمال کی انتہائی کمی کے ساتھ بھی، اور خوبصورت شاعرانہ خواب و نو کے ذریعہ ظاہر کیا سکتی ہے۔ بلاشبہ ان اعلیٰ زمانوں کی صنعت ایک معنی کر کے سامان دلچسپی تھی، لیکن ایسی دلچسپی جو دراصل قوم کے دفور اعتقاد کا ظہور ہوتی تھی، اور اپنی اسی حیثیت کی بنا پر انتہائی حسن و قیمت رکھتی تھی۔ لیکن اگر اسکی نوعیت شک وارتیابیت سے مایوسانہ قرار کی جوتی تو یہ قدر و قیمت کے اس رتبہ کو ہرگز نہ پاسکتی۔ اس کے خواب اگر سراپا بے حقیقت سمجھے جاتے تو ان سے زندگی کی بے مانگی کا پردہ اور زیادہ فاش ہوتا۔ یہ ممکن تھا، کہ ہم ان خوابوں کو سراپا بے حقیقت یقین کرنے کے بعد بھی خوبصورت و دلکش محسوس کرتے، لیکن یہ بالکل ایسا ہی ہوتا جیسے کوئی شخص مردہ ہڈیوں سے بھرے ہوئے قبرستان کے حسن کی داد دے۔ کیونکہ ان خوابوں کو محض خواب یقین کرنے سے ان کی روح نکل جاتی ہے۔

۹۔ نامحدود کی طلب کار لائل نے کہا ہے کہ "انسان کا وہ کہ اس کی بڑائی کا نتیجہ ہے۔ یہ اس لئے کہ اس میں نامحدود کی ایک ایسی طلب وجہ وجود ہے جس کو وہ، اپنی چالاکی و ہشیاری کے باوجود، محدود کے اندر رکھتے و من

۱۰۔ "ہم خالی تک بند می کرنے والے کو مقدس شاعر کا لقب نہیں دیکھتے، یہ لقب صرف اس شاعر کے لئے ہے، جو انسانی زندگی کے سب سے گہرے اور وسیع ترین اسرار و مقاصد کو بیان کرتا ہے" دیکھو کیرٹس کی کتاب محولہ بالا ص ۱۵۱۔ نیز اس کی دوسری کتاب "کینٹ کا فلسفہ انتقادی" جلد دوم ص ۲۷۵-۲۷۶۔

۱۱۔ چنانچہ ڈائنٹ اپنی "ڈوائون کا صیڈی" کو نثر میں بھی لکھا ہے۔

۱۲۔ صنعت کو مذہب کا قائم مقام بنانے کے امکان پر بعض مفید باتیں ڈ۔ نگس کی کتاب

Erzaly der Religion (ص ۱۰۱) میں ملے گی۔ کیرٹس کی "ہیگل" بھی دیکھو ص ۱۰۱۔



آب غری

نہیں کر دے سکتا ہے یہ ہماری اعلیٰ وحدت شعور ایک کامل طور پر معقول و موزوں عالم کی متقاضی ہے۔ اور یہ عالم اس وقت تک نہیں حاصل ہو سکتا جب تک ہماری نظر دنیا کے صرف محدود پہلو پر ہے، یعنی جب تک ہم اسکو غیر مربوط و متناقض واقعات کا ایک سلسلہ سمجھتے ہیں۔ صنعت اس محدودیت کے حجاب کو ایک مدت تک چاک کر کے اُن نامحدود معنی کی جہلک بکھوڑ کھلاتی ہے، جو خود اسی محدودیت کے اندر سے چمک رہی ہیں۔ لیکن صنعت جس صورت سے اس کام کو انجام دیتی ہے وہ صداقت کے لئے کاحقہ موزوں نہیں ہے، کیونکہ یہ صورت فی الحیلہ ایک تفریحی شے ہے۔ جبکہ نصب العینوں سے مایوس ہو کر ہر کوئی پیر واقعی دنیا کی طرف لوٹنا پڑتا ہے، بلکہ بعض اوقات اس کی بدولت ہماری حسرت و مایوسی زیادہ شدید اور گہری ہو جاتی ہے۔ صنعت اپنے وجدانات صداقت تک جیسا کہ آرتنگ نے کہا ہے، "پہنچا ہی جیت" میں پہنچ جاتی ہے۔ لیکن جب غور و فکر کا وقت آتا ہے، تو اکثر یہ نظر آتا ہے، کہ جو کچھ ہم کو ملا ہے، وہ ہمارے سوالات کا حل نہیں، بلکہ زیادہ سے زیادہ اس حل کی جانب صرف ایک اشارہ ہے۔ حالانکہ ہم جس چیز کے طالب ہیں وہ ایک ایسا نصب العین ہے، جو خود ہی حقیقت مطلقہ بھی ہے۔

۱۰۔ دو نامحدود بحیثیت اپنے تجربہ کی ایک حقیقت کے نامحدود کاشعور و احساس پہلو اصولاً و عمورتوں سے ہوتا ہے، جس میں سے

ایک کو ہم خاص عقلی یا ذہنی، اور دوسری کو اخلاقی صورت کہہ سکتے ہیں۔ کینٹ نے اپنی ایک مشہور عبارت میں (جہاں اُس نے احترام کی دو بڑی چیزوں کا ذکر کیا ہے) ان دو صورتوں کو نہایت خوبی سے بیان کر دیا ہے۔ ”دو چیزیں ایسی ہیں، کہ اُن پر ہم جس قدر زیادہ غور و فکر کرتے ہیں، اُسی قدر زیادہ ہمارے قلب میں اُن کی حرمت و جلالت بڑھتی جاتی ہے: ایک تو تاروں بھرا آسمان، جو ہمارے اوپر ہے، اور دوسرے اخلاقی قانون، جو ہمارے اندر ہے۔ تجھ کو ان کی تلاش میں تاریکی کا کوئی پردہ نہیں چاک کرنا پڑتا۔ نہ یہ میرے افق نگاہ سے ماورائے۔ بلکہ ان کو میں اپنی آنکھوں کے سامنے دیکھتا اور اپنے شعور مہستی کے ساتھ براہ راست وابستہ پاتا ہوں۔ ان میں سے اول الذکر کی ابتدا تو اس تعلق سے ہوتی ہے، جو مجھ کو بیرونی عالم احساس کے ساتھ حاصل ہے، اور پھر یہ تہ برتہ عوالم و نظامات کی نامتناہی حد تک میرے تعلق کو وسیع کرتی جاتی ہے۔ ..... اور ثانی الذکر کی ابتدا میرے غیر مرنی نفس یعنی خود میری اندرونی شخصیت سے ہوتی ہے، اور ایک ایسے عالم میں مجھ کو پہنچا دیتی ہے، جس کو حقیقی نامحدودیت حاصل ہے، لیکن جس کا پتہ صرف فہم سے چلتا ہے، اور جس کے ساتھ مجھ کو اپنا تعلق محض اسکا فی نہیں، بلکہ وجودی نظر آتا ہے۔ ..... اول الذکر صورت میں ان گنت عوالم کا خیال، میری اہمیت کو ایک حیوانی مخلوق کی حیثیت سے، بے انتھا گھٹا دیتا ہے، یعنی یہ جگان ہوتا ہے، کہ اس خاک کے پتلے کو ہنگامی طور پر کسی طرح قوت حیات مل گئی ہے اور بالآخر اُسکو ہمارے ستارہ ارض کی اُسی مٹی میں مل جانا ہے، جس سے یہ بنا ہے۔ دگو یا میری ہستی عرصہ کائنات میں ایک ذرہ بے مقدار سے زیادہ

۱۔ دیکھو ”انتقاد عقل علی“ Critique of Practical Reason ترجمہ

(انگریزی، ایڈٹ۔ صفحہ ۲۷۰۔ نیز موازنہ کے لئے، لکھو جانٹ کی ”نظریۃ اخلاق“ Theory of

Morals کتاب سوم، باب ۱۲۔ اس میں مذہب و اخلاقیات کے تعلق پر پوری بحث

کی گئی ہے۔



نہیں ہے۔) بخلاف اس کے دوسرا خیال میرے مرتبہ کو بہ حیثیت ذی عقل ہونے کے لیے انتہا اعلیٰ وارفع کر دیتا ہے، یہ عقل اخلاقی قانون کی ایک ایسی حیات کو میرے لئے بے نقاب کر دیتی ہے، جو حیوانیت کیا بلکہ سارے عالم محسوسات سے مستغنی و بے نیاز ہے، کم از کم اس منزل مقصود سے جو اس قانون نے میری ہستی کے لئے مقرر کی ہے یہی مستبظ ہوتا ہے، کیونکہ یہ منزل حیات حیوانی کے محدود احوال و قیود سے ماوراء ہے اور نامحدود کی سرحد تک پہنچاتی ہے۔ احترام کی یہی دو صورتیں ہیں، جو تنہا یا مل کر مذہبی پرستش و عبادت کی بنیاد ہیں۔ تنہا پہلی صورت سے وحدۃ الوجود یا لا اوریت پیدا ہوتی ہے، تنہا دوسری صورت سے توحید یا مذہب انسانیت وجود میں آتا ہے اور جب دونوں صورتیں مل جاتی ہیں تو زیادہ مکمل مذہب کا ظہور ہوتا ہے۔

اپنے پہلے مذہب | لہذا احترام کی وہ پہلی صورت جس میں نامحدود کی طلب ظہور کرتی ہے، فطرت (نیچر) کی بے پایاں وسعت و قوت

کی پرستش ہے۔ اپنی ناقص و ابتدائی صورت میں اس مذہب کا خلاصہ یہ ہوتا ہے کہ ”سب کچھ خدا ہے“ پرستش کی یہ صورت قدرتی طور پر اس وقت وجود میں آتی ہے، جب ہم کو عالم فطرت کی عظیم الشان عنصری قوتوں سے سامنا پڑتا ہے۔ ہم بے ساختہ پکار اٹھتے ہیں، کہ انسان کی کیا بساط ہے، کہ اس کا مقابلہ مادہ کی نامحدود کائنات سے کیا جائے؟ یہ مادیت کا نقطہ نظر ہے، جس کو الحاد و بے مشکل ہی بد کیا جاسکتا ہے۔ اور جو بہر حال ایک نہایت سطحی خیال ہے۔ جس نامحدود کی بنیاد و محض ناقصا ہی اجزا پر ہو، وہ بقول ہیگل کے بہت ہی برنامہ محدود ہے۔ کیونکہ اس قسم کی نامحدودیت کی طرح بھی محدودیت سے زیادہ تشفی بخش نہیں ہے۔ صرف یہ واقعہ کہ ہم ایک شے کی انتہا تک نہیں پہنچ سکتے، اس کی قیمت میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتا۔ مثلاً خلا و محض ہمارے لئے کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی۔ لیکن عمیق وحدۃ الوجود اس سطحی خیال سے مختلف شے ہے، اس کا ماحصل یہ نہیں ہے، کہ ”سب کچھ خدا ہے“ بلکہ یہ کہ خدا سب کچھ ہے۔ یعنی نامحدود دنیا ایک غیر حقیقی شے ہے اور اصلی اور انتہائی حقیقت وہ روحانی قوت ہے، جو اس دنیا کے

پس پردہ کام کر رہی ہے۔ اس خیال کو اسپنوزا نے "اخلاقیات" میں نہایت ہی زوردار طریقہ سے ترقی دی ہے۔ لیکن چونکہ اسکی بنیاد محدود کی طرف تھی پر ہے، اسلئے یا تو اسکا خاتمہ محض لاشعے کو دیکھنا کہ بود مذہب کا نروان ہے، انتہائی حقیقت قرار دینے پر ہوتا ہے، یا کسی ایسی حقیقت کے اقرار پر جس کے متعلق کچھ نہیں جانا جاسکتا، کہ کیا ہے (جیسا کہ اسپنوزا کا نام ممکن العلم ہے) لہذا بالآخر نامحدودیت کی یہ صورت بھی (عقلی و اخلاقی دونوں نقطہ نظر سے) اسی طرح غیر تشفی بخش ٹھہرتی ہے، جس طرح کہ مذکورہ بالا نامتناہی اجزاء والی صورت تھی۔

۱۲۔ دوسرا مذہب مطلق الاقدار قانون اخلاق کی پرستش کا ہے۔ لیکن اس قانون کے قابل احترام ہونیکے لئے ضروری ہے، کہ یہ کسی خاص متعین صورت میں ہو۔ جسکی سب سے سادہ صورت ایک برترین واضع قانون کا تخیل ہے، جیسا کہ یہودیوں کے مذہب میں پایا جاتا ہے۔ مگر یہ تخیل اس لئے غیر تشفی بخش ثابت ہوتا ہے، کہ واضع قانون کی ذات کو اس شے سے، جس کے لئے قانون وضع کیا گیا ہے، خارج خیال کیا جاتا ہے۔ جس سے اس کی ایک گونہ محدودیت لازم آتی ہے، کیونکہ وہ اپنی ذات سے باہر جو دیکھنے والی ایک دنیا سے محدود ٹھہرتا ہے، یہی وجہ ہے، کہ یہ خیال ماثویت کی طرف لیجاتا ہے، جو نامحدودیزوان کی طرح نامحدود اسرار کا بھی عقیدہ رکھتی ہے۔ دوسرے طریقہ اس دشواری سے مفرکے یہ ہیں کہ مل کی طرح (۱) صفائی کے ساتھ یا تو یہ کہہ دیا جائے، کہ خدا سرے سے نامحدود ہے ہی نہیں، مگر اس سے ہم اس تشفی سے محروم ہو جاتے ہیں، جو صرف نامحدود سے

۱۔ لیکن اسپنوزا کے نظریہ کا ایک دوسرا رخ بھی ہے، جو اس سے بھی زیادہ اہم و مخصوص ہے، اور جو اس کو اخلاق کے اس نقطہ نظر سے ملا دیتا ہے، جس کا ذکر اگلی فصل میں آتا ہے، یہی بود مذہب کی نسبت بھی کہا جاسکتا ہے۔

۲۔ جو بعینہ کل کا خیال ہے۔

۳۔ ڈاکٹر شکر نے اپنی کتاب "Riddles of the sphinxes" اسی قسم کے خیال کو ترقی دی ہے



حاصل ہو سکتی ہے، یا اس پر شخصی خدا کے خیال کو چھوڑ کر اخلاقی نصیب العین کے مجرور تقاضی تحقیق پر اکتفا کیا جائے۔ مگر کی یہ دوسری صورت آگسٹ کامنٹ کے قائم کردہ مذہب انسانیت میں نظر آتی ہے، جسکی رو سے نوع انسان مرجع الجموع ایک ایسی جلیل القدر ہستی ہے، جو بے عقل و ناقابل فہم کائنات فطرت کے متضاد میلانات سے جنم کرتی ہوئی، آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ لیکن اس قسم کے خیال کی (خداوند کسی صورت میں کیوں نہ ہو) قدرتی کمزوری ہماری دنیا کی ناممکن التاثریت ہے۔ اسکو مان کر شرکی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی، نہ ہمارے پاس اس شخص و طینان کا کوئی ذریعہ رہتا ہے کہ بالآخر شر کو خیر سے خلوب و مفتوح ہونا پڑے گا۔

۱۵۔ مہسار مذہب | یہ اعلیٰ مزیت صریحاً بھی مذہب کے لئے محفوظ تھی، کہ اُس نے نامحدود کی مذکورہ بالا دونوں صورتوں کو کامل طور پر ملا دیا۔ مذہب کا خدا عالم فطرت کی نامحدود قوت بھی ہے، اور اخلاقی نصیب العین کا مبدء و مفتحا بھی۔ یہ مذہب انسان کو بتاتا ہے، کہ اُس کے باہر لی دنیا خود اس کے اندر کی اخلاقی خواہشوں اور حوصلوں کی عملی صورت ہے۔ یہ انسان پر یہ یقین دلاتا ہے کہ "اخلاقیات چیزوں کی اصل فطرت یا طبیعت ہے اور اس پر کاموں کا پیدا کرنا ہے، کہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ جو کچھ موجود ہے، وہ مذہب سے پیدا ہوا ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ جو کچھ صائب ہے، وہ موجود ہے" جیسے کہ آگاسٹ کامنٹ نے فرمایا، "یہ یوں تعبیر کیا ہے، کہ "دنیا کی روح عادلانہ ہے" یعنی (بقول آگاسٹ کامنٹ) "آخری حقیقت صرف "خیر" ہے۔ دوسرے مذہب اس بات پر قائم ہیں، کہ ہمارا مذہب عقیدہ موجود ہے۔ لیکن مسیحیت نے اسکو نہایت ہی روشن و واضح طور پر بیان کیا ہے۔

۱۶۔ مذہب فریڈرک | بارہا دیکھا گیا ہے، کہ دنیا میں مذہبی ایمان و اعتقاد کے

تھوڑے ہی عرصہ بعد شک و شبہ اعتقادی کا دور شروع ہو جاتا ہے۔ اسکی علت دریافت کرنا کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے۔ مذہبی تخیل، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، اسرار کائنات کی آخری تشریح و گرہ کشائی میں، علمی حد و دسے آگے نکل جاتا ہے۔ اور تحقیق و استدلال کے صبر آزماء مراحل کا انتظار نہیں کر سکتا۔ لیکن بعد کو یہ چیزیں لامحالہ پیدا ہوتی ہیں اور جب پیدا ہوتی ہیں تو نظر آتا ہے کہ مذہبی سچائی کو توہم کے قشر نے چھپا دیا ہے۔ دنیا کے مذاہب قوی التخیل و پر جوش طبائع کی آغوش اعتقاد میں جنم لیتے ہیں۔ بائیان مذہب نے مذہب کو تقریباً ہمیشہ صداقت و شاعری کا غیر منفک مجموعہ سمجھا ہے۔ بعد کو انہوں نے اس مخلوق مجسمہ سے اصل صداقت کو شاذ ہی جدا کر سکتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شاعری کا نور ہوئی اور صداقت غائب ہو جاتی ہے۔ لطیف اور خوش آئند وجدان، مکلف و ناگوار عقیدہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اور خوبصورت تصورات جو اس وجدان کے گرد جمع تھے، توہمات کا آسیب بن جاتے ہیں۔ اس کے بعد جہاں کوئی حقیقی بصیرت رکھنے والا آدمی پیدا ہوا، ان توہمات کا پردہ چاک کر دیتا ہے جس کے ساتھ مذہب کی ساری عمارت بے بنیاد نظر آنے لگتی ہے۔ دیوتا جن کے سامنے بڑے بڑے درویشوں اور شاعروں کا سر عبودیت فوق وینودی کے ساتھ خم ہوتا تھا، وہ اب خالی نام ہی نام رہ جاتے ہیں، جن سے شاید صرف قسم میں لذت ملتی ہے۔

۱۵۔ مذہب کی

لیکن مذہب کی اصلی روح، جو ہر نوع قائل ہوتی ہے، وہ اخلاقی زندگی کی حقیقت کا اذعان ہے۔ اور یہی وہ اذعان ہے، جسکو حق بجانب ثابت کرنا مابعد الطبعیات کا کام ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہو، کہ اسکا کام ہمارے اس یقین کو صحیح ثابت کرنا ہے کہ اخلاقی زندگی قابل اختیار ہے۔ اس میں سلام نہیں، کہ عملی نقطہ نظر سے اس ثبوت کی

لے یعنی ان کے معنی انعام و تماشیل کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں، جو ان کے نزدیک معنی سے جدا نہیں کیجا سکتی۔ مینا کا اہل جرمن کہتے ہیں، کہ حقیقت ہمیشہ تخیل کے لباس میں نمودار ہوتی ہے۔ دیکھو ویس کی "منطق ہیگل" (طبع اول، ص ۲۰۷ اور ۲۰۸)۔



ضرورت کا یہ مشکل ہی دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ تو ایک ایسا یقین و اعتقاد ہے جس کو خود ہماری زندگی ناگزیرانہ طور پر اسی طرح مستلزم ہے، جس طرح کہ حکمت (سائنس) اس اعتقاد کو مستلزم ہے، کہ دنیا ایک قابل فہم و توجیہ نظام ہے۔ پروفیسر جیمز نے اپنے ایک معرکہ آرا مضمون "کیا زندگی قابل اختیار ہے؟" میں لکھا ہے، "کہ یہ زندگی اگر کوئی حقیقی جنگ نہیں ہے، جس کی کامیابی سے دنیا کو کوئی ابدی فائدہ پہونچتا ہو، تو انسانی اہمیت ایک غائی کہل یا سوانگ سے زیادہ نہیں رہتی، جس کو آدمی جب جی چاہے چھوڑ دے سکتا ہے۔ لیکن دراصل زندگی کی جنگ کو ہم ایک حقیقی جنگ محسوس کرتے ہیں، پھر آخر اس سے نتیجہ نکالا ہے، کہ یہ معاملہ دراصل اعتقاد کا ہے۔" پہلے اعتقاد کرو، کہ زندگی قابل اختیار ہے، پھر خود تمہارا اعتقاد ہی آدمی واقعہ پیدا کر دینگا۔ یہ ہو سکتا ہے، کہ اس امر کا عقلی (سائنٹفک) ثبوت کہ تم اعتقاد میں حق بجانب ہو، قیامت دیا کسی ایسی منزل ہستی تک پہونچنے سے پہلے جسکے لئے قیامت ایک مجازی تعبیر ہے، نہ ملے۔ لیکن جو لوگ آج اعتقاد و ہمت کے ساتھ زندگی کی جنگ لڑ رہے ہیں، وہ قیامت کے دن ان بزدلوں کو جو اس میدان جنگ میں آگے بڑھنے سے بھاگتے ہیں، انہی الفاظ سے خطاب کریں گے جو ہنرمی چہارم نے عظیم الشان فتح کے بعد پست ہمت گرہین کے لئے استعمال کئے تھے کہ "بہادر گرہین! اب اپنے کو پھانسی دیدو، کہ ہم آگے بڑھ رہے ہیں اور تم وہاں نہ تھے۔"

ہذا اخلاقی زندگی کے اس معنی میں حقیقی ہونے کا یقین و اعتقاد مذہب کی اصلی جان ہے، اور بغیر اس قسم کے کسی اعتقاد کے اخلاقی زندگی قطعاً ناممکن ہے۔ انسان کی عقلی حیات فکر کے تمام شعبوں میں ثبوت کا مطالبہ کرتی ہے، لیکن اس اخلاقی اعتقاد کا ثبوت صرف مابعد الطبیعیات ہی کے اندر مل سکتا ہے۔

۱۶۔ مابعد الطبیعیات اس سے ہم کو معلوم ہوا، کہ کس طرح علم اخلاقیات بذات خود کا انتہائی سوالات

کیا موقوف یک معنی کر کے تمام علوم، بلکہ تمام فنون پر بھی ہی صادق ہے۔ یہ کہ تمام علوم کی بنیاد اس یقین پر ہے، کہ دنیا ایک قابل فہم

باب آخر

و توجیہ نظام ہے، اور یہ یقین بغیر مابعد الطبیعیاتی تحقیق کے صحیح نہیں ثابت ہو سکتا۔ علیٰ ہذا تمام فنون لطیفہ خصوصاً انکی اعلیٰ و سنجیدہ صورتوں کی نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے کہ انکی بنیاد اس اذعان پر ہے کہ وہ حسن سچائی ہے۔ یعنی حسین شے نفس موجود شے سے زیادہ حقیقی ہے۔ اسی طرح اخلاقی نقطہ نظر اس اذعان کو مستلزم ہے کہ خیر بہ نسبت شر کے زیادہ حقیقی ہے۔ یعنی اخلاقی نصب العین نوع انسان کے معمولی شعور کی دنیا سے زیادہ واقعیت رکھتا ہے۔ رہا یہ امر کہ مابعد الطبیعیاتی بحث و تحقیق سے اس اذعان کو کیونکر صحیح ثابت کیا جاسکتا ہے تو اس میں پڑنا ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ممکن ہے کہ اس تحقیق سے یہ ثابت ہو، جسکے ہمیکل کا خیال ہے کہ معجوشے واقعی ہے، وہ عقلی ہے، اور جو عقلی ہے، وہ واقعی ہے۔ یا بریل کی کے خیال کے بموجب صرف یہ ثابت ہو سکے کہ اخلاقی نقطہ نظر اپنے مقابل والے نقطہ نظر کی نسبت بلند تر و مرتبہ حقیقت پر مشتمل ہے، یا ممکن ہے کہ نہ یہ ثابت ہو، نہ وہ، بلکہ صرف لا اوریت بات لگے۔ بہر حال جو کچھ بھی ہو، لیکن یہ ایسے سوالات ہیں جن کا جواب یہاں صرف حکمانہ طریقہ سے دیا جاسکتا تھا، لیکن ایسا جواب، عدم جواب سے بدتر ہے۔ یہاں صرف اتنا دکھانا کافی تھا، کہ اخلاق کا انتہائی سوال کہاں پہنچتا ہے، اور اخلاقیات بہ حیثیت ایک جداگانہ علم کے بذات خود مکمل نہیں رہتے۔

۱۔ جو طلبہ اس موضوع کے مابعد الطبیعیاتی پہلوؤں پر پوری واقفیت کے خواہشمند ہیں، انکو ذیل کی کتابوں کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ گریٹن کی "مقدمہ اخلاقیات"، ٹیلر کی "عناصر مابعد الطبیعیات" اور "مسئلہ کرم دہر" مور کی "اصول اخلاقیات" شڈال کی "طریقہ خیراتس مرحونس کی" "Idealism as a Practical Creed" (تصوریت بہ حیثیت عمل مذہب کے)، اور "The Working Faith of the Social Reformer" "اجتماعی مصلح کا عمل عقیدہ"، میک گارٹ کی "کونیات ہیگل" اور "Some Dogmas of Religion" (بعض عقائد مذہب)، "وائس کی خاکہ فلسفہ" "Philosophical Basis of Religion" اور "مذہب کی فلسفیانہ بنیاد"، اور پالن کی "مقدمہ فلسفہ"، لیکن مابعد الطبیعیات کی مہمات کتب یہ ہیں برٹیلی کی "ظاہر حقیقت"، بسینٹ کی "اصول انفرادیت اور قیمت"، "Principle of Individuality and Value" رائس کی "The World and the Individual" "دنیا اور افراد"، و آرنڈ کی "مفہمات اور لا اور قیمت" اور "Realm of ends" کیسٹو کی "کینٹ کا فلسفہ استقادی" عام مباحث کیلئے میری کتاب "خاکہ مابعد الطبیعیات" (Outlines of Metaphysics.) بھی مفید ہوگی۔



## ضمیمہ

## ادبیات اخلاق

اس ویسی کتاب کا اعلیٰ مقصود اساتذہ اخلاقیات کی اہم تصانیف کی طرف رہنمائی تھی۔ گو ان تصانیف کے حوالے بہ کثرت اس کتاب میں دئے جا چکے ہیں، تاہم یہاں یکجائی طور پر ان کے متعلق چند عام باتیں بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، نیز یہ کہ کس ترتیب سے ان کا پڑھنا مفید ہوگا۔ اس ترتیب کا انحصار زیادہ تر تو ہر شخص کے ذاتی مذاق اور اس پر ہے کہ وہ کتنا وقت صرف کرنا چاہتا ہے۔ لیکن عمومی حیثیت سے، میں سمجھتا ہوں، کہ پہلے تل کی ”افادیت“ پڑھنی چاہئے، جو سب سے زیادہ سہل و دلچسپ ہونے کے ساتھ، لذت کے نقطہ نظر کا ایک عام عمدہ بیان ہے۔ اگر مناسب ہو تو عدالت والا آخری باب، پہلی مرتبہ پڑھنے میں چھوڑ دیا جائے۔ سبک کی ”منافع اخلاقیات“ میں اس کتاب پر جو تنقید ہے، اس کا پڑھ لینا بھی بہتر ہوگا۔

کینٹ کے بعض حصوں کا بھی شروع ہی میں پڑھنا مناسب ہوگا۔ کیونکہ جدید فلسفہ کی طرح جدید اخلاقیات کا مرجع بھی زیادہ تر کینٹ ہی ہے۔ اس کی کتاب ”الطبیات اخلاق“ کی ابتدائی دو فصلیں (سکشن) جو ایمپٹ کی کتاب کینٹ کا نظریہ اخلاقیات میں شامل ہیں، ان طلبہ کے لئے بھی نسبتاً آسان پڑیں گی جنہوں نے الطبیات یا مابعد الطبیعیات پر کوئی کتاب نہیں پڑھی ہے اور ان سے کینٹ کے عام نقطہ نظر کا ایک اچھا خاصا اندازہ ہو جائے گا۔ لیکن ان دو فصلوں کے علاوہ اس کے نظام اخلاقیات کے مزید مباحث کا سمجھنا اس وقت تک مشکل ہوگا جب تک کہ اس کے اصول مابعد الطبیعیات پر کچھ واقفیت

تہو۔ جس شخص نے مل اور کینٹ کے عام اصول کو پوری طرح سمجھ لیا ہے، وہ اخلاق کے انفرادی و تصوری نظامات کے بنیادی تخیل سے کہنا چاہئے کہ خاصی طرح آگاہ ہو چکا ہے۔ باقی جو شخص انفرادیت و تصوریت کی موجودہ ترقیات سے زیادہ تفصیل کے ساتھ واقف ہونا چاہتا ہے، اس کو سچوک کی ”مناہج اخلاقیات“ اور گرین کی ”مقدمۃ اخلاقیات“ پڑھنی چاہئے۔ ان دونوں میں گرین بوجہ اپنے با بعد الطبیعیاتی نقطہ نظر کے زیادہ غنیر الفہم ہے۔ میورہڈ کی ”عناصر اخلاقیات“ سے گرین کا استدلال سمجھنے میں آسانی ہوگی۔

سچوک کی کتاب میں یہ خوبی ہے، کہ وہ نہ صرف موجودہ افادیت کے بہترین بیان پر متل ہے، بلکہ وجدانیت کی بھی اس میں بہترین تنقید کی گئی ہے۔ باقی وجدانیت کے بیان کے لئے، خود اس کے ایک قائل مارٹینو کی ”نظریات اخلاق“ Types of Ethical Theory کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ لیکن بتدی کے لئے اس کتاب کا مطالعہ ذرا پریشان کن ہوگا۔

ارتقاءیت کے نقطہ نظر سے جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں زیادہ اہم اسپنسر کی ”مبانی اخلاقیات“ اشفین کی ”حکمتہ اخلاقیہ“ اور الکزنڈر کی اخلاقی نظام و ترقی“ میں یہ تینوں کتابیں اپنی اپنی جگہ پر خوب ہیں۔ لیکن جسکوان میں سب سے زیادہ گہری الکزنڈر کی کتاب معلوم ہوتی ہے۔ اور شاید اسی بنیاد پر وہ ایک بتدی کو زیادہ مشکل محسوس ہو۔ رسیکلی اشفین کی کتاب چونکہ ایک اریب کے قلم سے

لے جو لوگ کینٹ کے نقطہ نظر سے زیادہ اچھی طرح واقف ہونا چاہتے ہیں، ان کو کیرڈ کی کتاب کینٹ کا فلسفہ اتحادی“ سے کافی مدد ملے گی۔

۱۵۱۰ یہ ”اصول اخلاقیات“ (Principles of Ethics) کا ایک حصہ ہے۔  
 ۱۵۱۱ سے ڈارون کی ”Descent of Man“ ہو کر اصل انسان کے باب ۱۱ کا بھی حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کتاب میں اس موضوع پر جو بحث ہے، وہ نہایت معمولی اور سطحی ہے۔



نکلی ہے، اسلئے اپنی زبان کے لحاظ سے وہ نہایت صاف، اور زوردار ہے، اور غالباً نہایت دلچسپی کیساتھ پڑھی جائے گی۔ اسپنوز کی کتاب ایک مکمل نظامِ فکر کا جز ہے، اور اخلاقیات کو دیگر علوم کے ساتھ اس نے جسطرح وابستہ کیا ہے، اُس کی بنا پر یہ کتاب خاص طور سے دلچسپ ہو گئی ہے، خصوصاً ان جوان طلبہ کے لئے۔ لیکن محکوم اسٹفن اور الکزنڈر کی کتابوں کے برابر یہ تشفی بخش نہیں نظر آتی۔

گو اس میں شک نہیں، کہ حال کی لکھی ہوئی کتابیں طلبہ کے لئے قدرۃً زیادہ دلچسپ ہوں گی، تاہم پرانی مہات کتب کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے۔ فلاطونی "جمہوریت" اور ارسطو کی "اخلاقیات" آج بھی علمِ اخلاق کے سرمایہ میں متعدد حیثیات سے سب سے گراں بہا کتابیں ہیں اور ہر طالبِ علم کو جو اس علم میں گہری نظر پیدا کرنا چاہتا ہے، اولین فرصت میں ان کے پڑھنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ اسپنوز کی کتاب "اخلاقیات" نہایت ہی مشکل ہے، اور صرف انھی طلبہ کی پوری طرح سمجھ میں آ سکتی ہے، جو مابعد الطبیعیات کا کافی مطالعہ کر چکے ہوں۔ بعینہ یہی حال

لے فلاطون اور ارسطو کے لئے سینکٹ کی "مرفیق جمہوریت" اور میوڈ کی "Chapters from Aristotle's Ethics" ("ابواب از اخلاقیات ارسطو") کا پڑھنا مفید ہو گا۔ ڈیکوونیلشپ اور اسٹیوارٹ کی شرحیں۔

لے بوڈی اسپنوز کو پڑھنا چاہتے ہیں، ان کو پرنسپل گیرڈ کی اس مختصر کتاب سے بہت مدد ملے گی جو "Blackwood's Philosophical Classics" میں چھپی ہے۔

اسپنوز کو بحیثیت ایک فاضل جبرمی کے اور اس لحاظ سے کہ نصب العین اور غایت کے تخیل کو اُس نے اپنے فلسفۂ اخلاق سے نکال دیا ہے، امکانِ اخلاقیات کا منکر کہا جاسکتا ہے۔ وہ اخلاقیات پر نصب العین علم نہیں، بلکہ تالیفِ طبعی کی حیثیت سے بحث کرتا ہے۔ دیکھو اوپر کتابِ اول، باب سوم، فصل، کا حاشیہ، لیکن بالآخر اسپنوز کو بھی انسانی زندگی کے لئے نصب العین یا غایت کا تخیل اختیار ہی کرنا پڑا ہے۔ اس بحث کے لئے دیکھو پرنسپل گیرڈ کی محوۃ بالاکتب

ہیگل کی "فلسفہ صواب" بھی ہے اس معرکہ آرا کتاب کا انگریزی میں جو ترجمہ کیا گیا ہے، غنیمت ہے ہیگل کے نظام کے بعض اہم اجزاء دیوئی نے اپنی کتاب

### Outlines of a Critical Theory of Ethics

"خالۃ اخلاقیات انتقادی" میں نہایت آسان اور دلچسپ طریقہ سے بیان کر دیئے ہیں۔ بریڈلی کی "مباحث اخلاقیات" میں بھی ہیگل کے نقطہ نظر کی نمائندگی کی گئی ہے لیکن اخسوس کہ یہ دلچسپ ترین کتاب اب ملتی نہیں ہے۔ تاریخی اہمیت کی دوسری کتابیں جن کا پڑھنا طلبہ کے لئے خالی از فائدہ ہوگا، حسب ذیل ہیں:-

بٹلر کی "Sermons and dissertations" ("مباحث و مواعظ")  
 کامنٹون، جو فضیلت کی ماہیت (Nature of Virtue) پر ہے۔  
 ہیوم کی "Treatise on Human nature concerning"

Principles of Morals "فطرت انسانی، متعلق اصول اخلاق"

آدم اسمتھ کی "نظریہ احساسات اخلاق، منہج کی اصول اخلاق و قانون سازی" لیکن کی "De Augmentis" (کتاب "ما") اور ہابز کی "Leviathan"

ان کے علاوہ اور بہت سی مفید کتابیں ہیں مثلاً بٹلر کی "مثلاً کو دار"، جو ایک مجتہد انداز نگ کی غیر معمولی کتاب ہے۔ رشڈال کی "نظریہ خیر و شر"، سورلی کی "اخلاقیات فطریات"، "حیات اخلاق"، اور موجودہ اخلاقیات "Present Tendencies in Ethics" (مور کی اصول اخلاقیات) نیز اسکی مختصر کتاب "اخلاقیات" کلیفرڈ کی "خطبات و مقالات" میک ٹکارٹ

۱۔ ہیگل کی "فلسفہ تاریخ" (بون سیریز کا ترجمہ) بھی نہایت دلچسپ کتاب ہے۔

۲۔ ہسینکٹ کی "مسیحی تمدن" بھی اسی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے۔

۳۔ انگریزی زبان میں اخلاقیات کی جو کچھ کتابیں ہیں، ان کی ایک کافی حد تک مکمل فہرست، بہ ترتیب مذاہب، اخلاق، میو رٹرنے اپنی کتاب مدعا صراخلاقیات کے خاتمہ پر دی ہے۔

۴۔ اس کتاب میں افادیت اور ارتقائیت کے مذاہب کی جو تنقید کی گئی ہے، وہ نہایت ہی اعلیٰ ہے۔



کی کونیات مہگل، لوئز کی فلسفۂ عملی، ڈیوی نفٹس کی "اخلاقیات اور رائس  
 کی" فلسفہ کا مذہبی پہلو (Religious Aspect of philosophy)  
 تاریخ اخلاقیات میں سچوک اور راجرس کی مختصر تاریخوں اور فلسفہ کی عام تاریخوں (زرر،  
 جانت، باقڈنگ، وغیرہ) کے علاوہ لیکلی کی تاریخ اخلاق یورپ، اور اسٹیفن  
 کی "اٹھارھویں صدی کے انگریزی خیالات" کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ اسٹیفن  
 کی کتاب "انگریزی افادیت" (English Utilitarians the) بھی ہایت  
 ہی عمدہ کتاب ہے۔ آلہی اور سی۔ ام لیمیس نے علی الترتیب افادیت اور  
 ارتقائیت کی جو تشریح کی ہے، اس کا پڑھنا بھی مفید ہوگا۔ باقی اخلاقیات کے  
 متعلق جونٹی کتابیں اور مضامین بکلتے رہتے ہیں، ان کے لئے "رسالہ" "مائند"  
 "فلوسافکل ریویو" "بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات" وغیرہ دیکھتے رہنا چاہیئے۔  
 ڈاکٹر ہیسٹنگز کی "فامسوس مذہب و اخلاقیات" میں علم اخلاق کے مباحث  
 پر بہت کافی ذخیرہ لے گا۔ خصوصیت کے ساتھ پروفیسر میور ہڈ کے مضمون  
 "اخلاقیات" میں۔

# فرہنگ

## اصطلاحات

### A

**Appetite**

اشتہا۔

**Authority**

اقتدار، سند۔

**Absolute**

مطلق۔

**Absoluteness**

اطلاق۔

**Absolutism**

مطلقیت۔

**Altruism**

اخوانیت۔

**Ascetic**

متراض۔

**Asceticism**

متراضیت۔

**Activity**

فعلیت۔

**Attainment**

حصول۔

.. **Progressive**

تدریجی حصول۔

.. **Catastrophic**

فوری حصول۔

### B

**Beyond Good and Evil**

ماورائے خیر و شر۔

**Beautiful**

جمیل۔

**Blessedness**

سعادت۔

**Bliss**

سکینہ، طمانیت

### C

**Character**

سیرت



Consciousness	شعور -
Conscience	ضمیر -
Categorical	اطلاقی -
Cosmopolitan	همه وطن، همه وطنی -
Cosmopolitanism	همه وطنیت -
Civic	ملی، عمرانی -
Castuists	کازستانیہ -
Casuistry	کازستائیت -
Cardinal Virtues	فضائل اصلیہ، امہات فضائل -
Conversion	تبدیل مذہب -
Conscientiousness	ویانت واری -
Contemplation	تفکر -
Crime	جرم -
Courage	شجاعت -
Conduct	کردار -
Celibacy	تجرد، عزوبت -
Commandments	احکام، اوامر -
<b>D</b>	
Desire	خواہش -
Duty	فرض -
Decision	عزیمت -
Diligence	محنت، ایجاکشی -
Desirable	مستحسن، پسندیدہ، قابل خواہش -
Determinism	جبریت -
Determinists	جبریہ -
Discipline	قاعدہ، یا قہر -

## E

Evil

شر -

Ethics

اخلاقیات -

E-go

ایغو، انا -

E-gotism

ایگوئیست، انائیت -

End

غایت -

Evolutionists

ارتقائیه -

Evolutionism

ارتقائیت -

Environment

ماحول -

Ethos of a people

روایات قومی -

Ethnology

علم الاقوام، قومیات -

Ethology

علم السیرت -

## F

Freedom of will

اختیار -

Formal

صوری -

Formalism

صورتیت -

Fortitude

صبر، ثبات -

Fanatic

جوشمند -

## G

Good

خیر، اچھا -

Good will

ارادہ خیر -

Golden age

عہد زرین -

## H

Hedonists

لذتیہ

Hedonism

لذتیت -



Habit	عادت / عادت
Happiness	مسرت
Humanitarian	انسان دوست
Idea	تصور
Ideal	تصورِ اُنصِب العین
Idealism	تصوریت
Idealists	تصوریہ
Intention	نیت
Imperative	امر
Intuition	وجدان
Intuitionists	وجدانیہ
Intuitionism	وجدانیت
Instinct	جہلیت
Instinctive	جہمی
Incompleteness	بے کمالی
Individual	انفرادی / فرد
Individualists	انفرادیہ
Individualism	انفرادیت
Infinite	نامحدود
Impulse	تہیج
Institutions	شعائر
Indifference	بے ہنگی
Judgment	حکم

Justice

عدالت -

Jurisprudence

اصول قانون -

L

Liberty

اختیار، حریت، آزادی -

Luxury

عیش پرستی، تعیش، سامان عیش -

M

Morals

اخلاق -

Moral Standard

معیار اخلاق -

Morality

اخلاقیّت -

Moralists

اخلاقیه -

Moral Sense

حسّ اخلاق -

Moral Corruption

فساد اخلاق -

Moral Syllogism

قیاس اخلاقی -

Moral Connoisseur

اخلاق شناس -

Motive

محرك -

Monastery

خانقاه -

Manicheism

مانویت -

N

Normative Science

سیاربی علم -

Nihilists

عدمیه -

Nihilism

عدمیت -

Necessitarians

ضروریه، وجوبیه -

Necessitarianism

ضروریت، وجوبیت -

Nirvan

نردان -

O



Objective

واقعی خارجی -

Right

صائب واقعی -

Obligation

واجب فرض -

## P

Pursuit

طلب -

Property

ملکیت، چانداد -

Practical Reason

عقل عملی -

Purpose

قصد، مقصد -

Pleasure

لذت -

Perfection

کمال -

Punishment

سزا -

Pleasant

خوشگوار، لذیذ -

Perseverance

استقلال، مواظبت -

Prudence

حزم، ادائیگی -

Philanthropist

خلایق دوست -

Philanthropism

خلایق دوستی -

Pathology

علم امراض -

Paedagogics

تعلیمیات -

Pain

الم -

Panthiest

وحدۃ الوجودی -

Pantnism

احدۃ الوجود -

Passion

جذبہ -

Pessimists

پاسیہ -

Pessimism

پاسیت -

## R

Reason	عقل -
Responsibility	ذمه داری -
Reflection	فکر، نظر -
Right	صائب، حق -
Realisation	تکمیل، تحقق -
Remorse	ندامت -
Repentance	توبه -
Revolutionists	انقلابیه -
Revolutionism	انقلابیت -
Reformation	اصلاح، تجدید -
Reward	انعام، جزا -
<b>S</b>	
Self	نفس، ذات -
Self Realisation	تکمیل نفس، تحقق ذات -
" Examination	محاسبه نفس -
" Denial	ریشاخ نفس -
Standard	معیار -
Sophists	سوفسطائیه -
Sophism	سوفسطائیت -
Subjective	ذهنی، شخصی -
" Right	صائب شخصی -
Summum Bonum	راس الفضائل -
Sanctions of Morality	مکالیف اخلاقیه -
Social	اجتماعی -
Social Unity	وحدت اجتماعی -
Sin	مصیبت (گناه) -
Superstition	توسم، وہم -
Satisfaction	تشیق -



Stoics

رواقیہ -

Stoicism

رواقیت -

Superman

فوق البشر -

## T

Tribal Self

نفس قبائلی -

Teleology

غایت، غایتیت -

Temperance

عفت -

Transcendental Philosophy

فلسفہ ماورائیت -

Transcendentalism

ماورائیت -

Transvaluation of Values

تجاووز عن القیمت

## U

Utilitarian

افادوی -

Utilitarianists

افادیہ -

Utilitarianism

افادیت -

Universe

عالم -

Unknowable

ناممکن العلم -

Utopia

یوٹوپیا -

## V

Virtue

نیکی، فضیلت، (جمع فضائل)

Voluntary action

فعل ارادی -

Vice

بدی، رذیلیت (جمع رذائل)

## W

Will

ارادہ -

Wish

میشن -

Want

احتیاج -

Wisdom

حکمت

The End

# صحت نامہ علم اخلاق

صفحہ	سطر	خط	صحیح	صفحہ	سطر	خط	صحیح
۳۳	۶	آدمی کا	آدمی	۸۱	۴	سکناات	سکناات
۲۷	۱۳	کس طرح	کس طرح	۸۲	۳۳	حاکہ	حاکہ
۲۸	۷	کار لایل در سکن	کار لایل در سکن	۸۷	۱۱	الی	الی
۳۰	۲۲	نشوونا	نشوونا	۹۳	۲۱	استقال	استقال
۳۳	۱۲	=	=	۹۵	۸	بسر	بسر
۳۸	۳۰	شعلق سے	شعلق سے	۱۰۷	۱	نشوونا	نشوونا
۴۵	۱۸	لانا	لانا	۱۱۱	۱۹	دورخ ہیں	دورخ ہیں
۴۷	۱۰	ہوتا م	ہوتا م	۱۱۲	۳۲	کرنا ہے	کرنا ہے
=	۲۱	یا	یا	۱۲۰	۲۲	چونکہ	چونکہ
۴۸	۲۸	متحد	متحد	۱۲۲	۵	نئے تعلق	نئے تعلق
=	۲	سیانی	سیانی	۱۲۵	۶	حسن و شعور	حسن و شعور
۵۱	۳۳	افادیت	افادیت	۱۲۸	۱۲	سوقطایوں	سوقطایوں
۶۲	۴	الارم	الارم	۱۲۹	۱۰	سیرنیہ	سیرنیہ
=	۱۱	صوتوں	صوتوں	۱۳۲	۲	بایس	بایس
۶۴	۱۳	دعوئے سے	دعوئے سے	=	۵	=	=
۷۲	۱۷	غایب	غایب	۱۳۳	۱۶	=	=
=	۱۹	یا مقصد	یا مقصد	۱۳۵	۲۲	خدمت	خدمت
=	=	=	=	۱۳۷	۲	عیرانیوں	عیرانیوں
۷۹	۱۰	سکنا	سکنا	۱۳۹	۱۳	تغیر	تغیر
=	۱۱	=	=	۱۴۲	۶	تفریقات	تفریقات
۸۰	۳۰	سکے	سکے	۱۵۷	۲۵	ہستانی	ہستانی



صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۶۲	۶	دیر	یہ	۲۴۹	۶	ٹیلر	ٹیلر
۱۶۳	۱۳	عالم انواع	عام انواع	۲۴۹	۱۷	آمی	آمی
۱۷۷	۹	اسطح	اصطلاح	۲۷۵	۱۸	پرسپل	پرسپل
۱۷۹	۲۵	ایقوی	ایقوی	۳۴	۳۴	ہونا	ہونا
۱۸۰	۲۳	تا	خ	۱۱	۱۱	خیال	خیال
۱۸۷	۷	لذتیں	لذتیں - x	۲۷۵	۹	ضمیر	ضمیر
۱۸۹	۴	بھی	بھی	۲۹۲	۸	ٹینس	ٹینس
۱۹۳	۲۲	سمجھ	سمجھ	۲۹۷	۱۰	گراں باز	گراں باز
۲۰۶	۱۹	اپٹکس	اپٹکس	۳۰۰	۴	کنوارا	کنوارا
۲۰۸	۱۰	تخل	تخل	۳۰۷	۲۰	جبل	جبل
۲۱۰	۱۷	میان	میان	۳۴۱	۱	فوائد	فوائد
۲۱۱	۲۰	لوارث	لوارث	۳۴۲	۱۷	افکار	افکار
۲۱۳	۱۸	جس	جس	۳۴۵	۱۷	اصلاح	اصلاح
۲۱۹	۲۲	اعتراضات	اعتراضات	۳۴۹	۲	نامکدود و حقوق	نامکدود و حقوق
۲۲۲	۲	نقطہ	نقطہ قطر	۳۴۲	۱۱	مراحت میں	مراحت میں
۲۲۲	۱۱	لیا	کیا	۳۴۳	۱۰	ٹھولنے	ٹھولنے
۲۳۷	۱۶	ارادہ خیر	ارادہ خیر	۳۴۷	۲۳	انایت	انایت
۲۳۹	۲۱	نے	کے	۳۴۹	۳	بے معنی	بے معنی
۲۴۰	۱۷	کامل انتظام	کامل انتظام	۳۵۳	۲	ہمیشہ	ہمیشہ
۲۴۵	۵	اچڑ	اچڑ	۳۵۸	۶	پکڑا جائے	پکڑا جائے
۲۴۵	۷	خارج بائذات	خارج بائذات	۳۷۲	۲۰	تناقص	تناقص
۲۴۷	۲۰	باب ۱۴	باب ۱۴	۳۸۰	۱۵	ناروے	ناروے
۲۴۸	۳	آگ	آگ	۳۹۹	۲۵	شکر	شکر
				۴۰۵	۶	یابعد	یابعد

Q. No. 1

हिन्दुस्तानी एकेडेमी, पुस्तकालय  
इलाहाबाद

वर्ग संख्या.....

पुस्तक संख्या.....

क्रम संख्या..... १६६७

Date of Receipt 6. 11 - 29